INSTITUTI BIBLICI • BIBLIOTHECA PONTIFICII

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

47. JAHRGANG 5. HEFT AUGUST 1936

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Frevel an der Wahrheit / Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier 129
Sollicitudo pastoralis / Pfarrer Anton Marx, Ursberg 141

Mitteilungen:

Die volksliturgische Bewegung und der Priester / Prof. Dr. Johann Lenz, Trier 144
Drei Schriften über das Grundprinzip der Gemeinschaft / Dr. Paulus, Rom 147
Fortschritt in der Heranbildung des einheimischen Klerus 154

Bücherbesprechungen:

Dogmatik: S. Thomae Aquinatis, Scriptum super sententiis magistri Petri Lombardi tom. 3 — P. Moos O. P., Hallfell, Heuser, Adler, S. Jean Eudes, Oeuvres schoisies VII. — Lebrun, Monsabré, Mugnier, Scheeben (Feckes) / Backes, Trier 158
Aszetik: Raitz von Frentz, Meyer, Lucas, Hengstenberg, Lacan, Kilian, Kother, Siepe, Graber, de Vroye 159

Ein neues Buch des „Fliegenden Paters"!

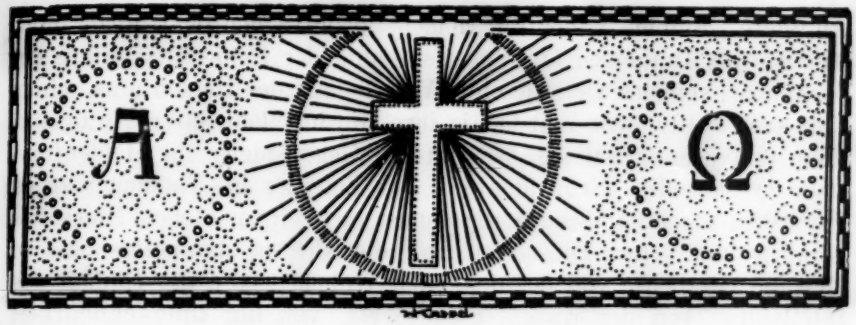
Rolf wird Miva-Pilot

Von Oblatenpater Paul Schulte, Gründer und Leiter der Missions-Verkehrs-Arbeitsgemeinschaft E. V. (MIVA).
55 Seiten Umfang 8° mit 21 Bildern nach Originalphotographien.
Preis kartoniert M. 1,50.

Hier erübrigt sich jedes Wort der Kritik oder der Empfehlung. Besonders unsere Jugend wird sich auf dieses Buch stürzen und es mit Heißhunger verschlingen. Dieser Rolf, der da Miva-Pilot werden will, ist aber auch wirklich ein Mordskerl, ein echt deutscher und katholischer Junge. Wie die Begeisterung für das Fliegen und die Missionen ihn zum Fliegenden Pater und zum Chefpiloten Gertis führt, wie seine Begeisterung und sein guter Wille allerhand Belastungsproben ausgesetzt werden, wie er sich aber in allen Situationen als ein echter Kerl bewährt und dann schließlich zum Miva-Piloten ausersehen wird, das ist in dem Büchlein so frisch und ursprünglich, so lebendig und humorvoll erzählt, wie es nur ein Pater Schulte fertigbringt. Auch dieses Werk wird wie „Der Fliegende Pater" bald in Zehntausenden von Exemplaren verbreitet sein und vor allem bei unserer Jugend eine Mission erfüllen. Ihr hat Pater Schulte auch dieses Büchlein gewidmet, „auf daß sie allezeit stolz und bewußt den beiden Idealen treu bleibe: Gott und Vaterland!"

Durch jede Buchhandlung zu beziehen!

Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. Trier



Frevel an der Wahrheit

Von Prof. Dr. Joseph Lenz, Trier.

„Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium." (Sprüche VIII, 7.) „Mein Mund, oder sagen wir besser, mein Geist betrachtet die Wahrheit (der Mund verkündet sie) und meine Lippen verabscheuen den Frevel." Mit diesem Worte beginnt der hl. Thomas das 1. Kapitel seiner philosophischen Summe, ein Kapitel, in dem er nach dem Berufe des Weisen (officium sapientis) fragt. In längeren Ausführungen kommt er zu dem Ergebnis, der Weise müsse auf die Betrachtung und Verkündung der Wahrheit bedacht sein, vor allem derjenigen, die der Ursprung aller Wahrheit ist, der göttlichen Wahrheit. Wie aber der Arzt nicht bloß die Gesundheit pflegt, sondern auch die entgegenstehende Krankheit abwehrt, so darf auch der Weise sich nicht mit der Verkündung der Wahrheit zufriedengeben, vielmehr muß er auch zum Kampfe gegen die Falschheit ausholen. Und weil diese Falschheit im Gegensatze vor allem zur göttlichen Wahrheit steht und damit auch Gottesfurcht und Frömmigkeit bedroht, deshalb glaubt Thomas mit der Schrift dem Irrtum den Namen des Frevels und der Gottlosigkeit (impium) geben zu können.

In der Aufgabe, die Wahrheit zu verkünden und den Frevel des Irrtums zu bekämpfen, sieht Thomas die Teilnahme menschlicher Weisheit an der göttlichen Weisheit, die zur Offenbarung der Wahrheit in Menschengestalt in die Welt herabgestiegen ist: „Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben." (Jo. XVIII, 37.)

Die philosophische Summe, die diesem Zwecke der Wahrheitsverkündung und der Irrtumsbekämpfung dienen sollte, nannte der

Aquinate „Summe wider die Heiden" (Contra gentiles), nicht bloß, weil sie als Handbuch für die Ausbildung der Heidenmissionare gedacht war, sondern weil sie eine Widerlegung des Heidentums seiner Zeit sein wollte. Jede Zeit hat ja ihre Gottlosigkeit, ihren Naturalismus, und jede christliche Zeit hat als Gegenspieler ihr Heidentum, eben das jeweilige Neuheidentum. Zur Zeit des hl. Thomas war es vor allem der lateinische Averroismus mit seinem bloßen Diesseitsglauben und seiner Diesseitsmoral, die sich in das philosophische Gewand der Lehre von der doppelten Wahrheit, von der Einheit des Intellektes, von der Ewigkeit der Welt, von der Unerkennbarkeit der Einzeldinge durch Gott und von der Unterordnung der Dinge unter den Einfluß der Gestirne kleidete.

Gar nicht so unähnlich damit ist das Neuheidentum unserer Zeit. Es tritt in der philosophischen Form des Subjektivismus, Relativismus, Biologismus, Pragmatismus und Irrationalismus auf. Sie sind die Frevel unserer Zeit an der Wahrheit, die um so gefährlicher sind, als sie nicht bloß einzelne Wahrheiten angreifen, sondern das Wesen der Wahrheit und damit alle Wahrheit bedrohen. Auch vor der Wahrheit des Christentums machen die modernen Naturalisten mit ihrer Subjektivierung, Relativierung, Biologisierung und Pragmatisierung nicht Halt. Mehr denn je muß man da mit Bedauern feststellen und mit Erstaunen fragt man sich zuweilen, wie es kommt, daß die Wahrheit in unserem Sinne, die christliche Wahrheit, oft so wenig geschätzt und so schlecht behandelt wird. Die genannten Systeme erklären es uns: Man will nicht objektive Wahrheit, sondern subjektive, nicht absolute, sondern relative, nicht Erkenntnis, sondern Leben, nicht Wahrheit, sondern Nutzen und verfällt damit der Unwahrheit.

Falschheit in Form von Irrtum und Lüge ringt immer wieder mit der Wahrheit um die Geister und Herzen der Menschen. Auch um die Herzen. Denn wenn auch gegenüber den heutigen irrationalistischen Neigungen daran festzuhalten ist, daß die Wahrheit unmittelbar und formell Gegenstand von Vernunft und Verstand sei, so geht sie doch auch den ganzen Menschen an. Die Wahrheit ist ein Wert, der Irrtum ein Unwert, der sich aber als Wert ausgeben und zum vermeintlichen Werte werden kann. Deshalb rufen Wahrheit und Irrtum den ganzen Menschen zur Entscheidung auf, berühren auch seine irrationalen Kräfte, besonders den Willen. Sei es, daß einer auf Grund natürlicher Gewißheit, die ihm aus spontanen Einsichten

oder leichten Schlußfolgerungen erwächst, schlicht und fast instinktiv den Weg der Wahrheit wandelt und sich weder durch die Sophistik des Lebens noch durch Angriffe irregeleiteter Wissenschaft von diesem Wege abdrängen läßt. Sei es, daß einer bewußt die Wahrheit liebt, sie leidenschaftlich sucht, mit seinem Herzblute niederschreibt und heroisch verteidigt. Sei es auch, daß einer die Wahrheit fürchtet, sie flieht und verleugnet, weil sie Opfer von ihm verlangt, seinem Leben unbequeme Normen setzt oder seinen Wandel verdammt. Sei es endlich, daß einer die Wahrheit verfehlt und dem Irrtum verfällt, weil er nach Gunst urteilt, durch Leidenschaft sich verblenden läßt, den Wunsch zum Vater des Gedankens macht, aus Ungeduld nicht zusehen kann, sondern übereilt entscheidet, die Regeln vorsichtigen Forschens mißachtet, von überkommenen Vorurteilen sich beherrschen läßt oder willenlos der öffentlichen Meinung folgt, durch einseitige Bevorzugung bestimmter Presse- und Literaturrichtungen oder parteiisch orientierten Umgangs notwendig zu unzulänglicher Beurteilung in politischen, sozialen und religiösen Fragen kommt.

Nur der gute Wille ist ganz der Wahrheit geöffnet, nur die Liebe befähigt zu vollster und tiefster Wahrheitserkenntnis. Hinter jeder Falschheit aber, nicht bloß hinter der moralischen Falschheit der Lüge, sondern auch hinter jeder logischen Unwahrheit steht ein Willensdefekt, in jedem Irrtum wirkt sich ein Willensmangel aus, wie wir später noch sehen werden.

Jede einzelne Unwahrheit ist ein Angriff auf eine bestimmte Wahrheit, jede Falschheit ein Einzelvergehen an der Wahrheit. Sie alle zu bekämpfen kann hier nicht der Platz sein. Schlimmer als sie sind jene obengenannten Frevel an der Wahrheit, in denen die Einzelfrevel ihre Wurzel haben und die einen Totalangriff auf die gesamte Wahrheit darstellen, weil sie den Begriff und das Wesen der Wahrheit selbst verfälschen. Um die einzelnen Richtungen und Frevel in späteren Folgen darlegen und bekämpfen zu können, soll deshalb in diesem Artikel als notwendige Grundlage

das Wesen der Wahrheit und des Frevels an ihr

philosophisch behandelt werden.

In dreifachem Sinne redet man von Wahrheit: Von der Wahrheit der Dinge — es ist die ontologische oder transzendentale Wahrheit —, von der Wahrheit der Erkenntnis — es ist die logische Wahrheit —, endlich von der Wahrheit der Rede — es ist die moralische Wahrheit oder Wahrhaftigkeit. Die ursprünglichste Bedeutung dabei hat die logische Wahrheit.

Die moralische Wahrheit nämlich geht auf die logische zurück. Denn Rede ist Ausdruck von Erkenntnis. Die wahre Rede drückt das wirklich oder wenigstens vermeintlich logisch Wahre aus. Der redet wahr, der so redet, wie er denkt, der das sagt, was er für wahr hält im Sinne der logischen Wahrheit. So besteht die moralische Wahrheit in der Übereinstimmung der Rede mit der inneren Überzeugung. Das Vergehen an ihr ist die Lüge, die im bewußten Gegensatze zur inneren Überzeugung steht und offen den Charakter des Frevels an der Wahrheit an sich trägt.

Die ontologische Wahrheit der Dinge besteht in der Übereinstimmung der Dinge mit ihrer Idee in einem messenden Intellekte, sei es im göttlichen, sei es im geschöpflichen. Man spricht von wahrem Golde, einem wahren Freunde, wahrer Freiheit, wahrem Glück, wenn sie die Idee des Goldes, des Freundes, der Freiheit, des Glückes verwirklichen, wenn sie, an ihrer Idee gemessen, mit dieser übereinstimmen, wenn sie das haben, was sie haben sollen. Falsch dagegen werden sie genannt, wenn sie nicht mit der Idee übereinstimmen, an der sie gemessen werden, an die sie herangebracht werden, wenn sie nicht die von ihr geforderten Eigenschaften besitzen. Ontologische Wahrheit gehört zum Wesen aller Dinge, ist eine transzendentale Eigenschaft alles Seins, weil wenigstens alle Dinge mit der vorbildlichen göttlichen Idee übereinstimmen, weil sie gemessen sind an ihrem Urbilde im vorgängigen göttlichen Denken, weil sie durch göttliches Denken und gemäß göttlichem Denken geworden sind. Ihr Sein ist ihre Wahrheit. Aber noch in einem anderen Sinne können alle Dinge wahr genannt werden, sofern sie nämlich Gegenstand wahrer nachfolgender Erkenntnis sind, Erkennbarkeit besitzen, Gegenstand eines wahren Urteils sein können, und zwar wiederum im göttlichen sowohl als im geschaffenen Intellekte. In diesem Sinne ist etwas wahres Gold oder wahre Freiheit, wenn es mit einem logisch wahren Urteil Gold oder Freiheit genannt werden kann.

Ontologische Falschheit gibt es an sich nicht, sondern nur zufällig und veranlassungsweise. Falschheit kann von den Dingen nur soweit ausgesagt werden, als sie uns Veranlassung zu einem falschen Urteile, also zu logischer Falschheit geben. Ein Ding wird zufällig wegen einer nebensächlichen Ähnlichkeit mit einem anderen unter dessen Idee gefaßt, deren Anschein es nur erweckt. So kann Flittergold falsches Gold genannt werden oder Will-

kür falsche Freiheit, wenn man Flittergold und Willkür mit den Ideen Gold und Freiheit vergleicht.

So fußt also auch die ontologische Wahrheit und ihr Gegensatz auf der logischen Wahrheit, auf der Wahrheit göttlichen und menschlichen Denkens und Erkennens. Der hl. Thomas spricht es wiederholt aus: Veritas dicitur primo de intellectu; de enuntiatione vero, inquantum est signum eius; de re autem, ut de causa eius. (S. th. I, 16, 7 u. 8.) Logische Wahrheit ist im ersten und ursprünglichsten Sinne Wahrheit und deshalb soll sie und der Frevel an ihr ausführlicher erklärt sein.

Das Wesen der logischen Wahrheit besteht nach dem allgemeinen Sprachgebrauch nur in der Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit, nicht aber in der Artgemäßheit oder in der Rassenförderung oder in der Lebenssteigerung oder Nützlichkeit oder irgendeiner anderen Beziehung der Erkenntnis, sondern sie besteht einzig in der Objektbeziehung der Erkenntnis. Mein Urteil ist wahr, wenn ich so urteile, wie die Sache sich verhält, wenn der im Urteil behauptete Sachverhalt dem wirklichen Sachverhalte entspricht. Wahr nennen wir z. B. einen Bericht über den Verlauf einer Versammlung, wenn der Inhalt des Berichtes dem wirklichen Verlaufe entspricht.

Wenn wir somit die logische Wahrheit zu definieren haben als die Übereinstimmung der Erkenntnis mit der Wirklichkeit oder mit dem Sein, so haben wir damit den vorphilosophischen Wahrheitsbegriff, den wir auch den natürlichen nennen können, weil er sich für jeden von selbst aus dem Sprachgebrauch und dem Wesen der Erkenntnis ergibt, oder auch den realistischen, weil er sich nach der Realität, nach der Wirklichkeit, richtet. An diesem Wahrheitsbegriff hielt auch die antike und scholastische Philosophie fest und auch von der neuscholastischen und von der modernen realistischen Philosophie wird er anerkannt. „Was ist, seiend nennen, und was nicht ist, nicht-seiend nennen, das ist wahr" sagt schon Aristoteles. (Met. IV, 7.) Und der hl. Thomas drückt sich ähnlich aus: „Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, vel non esse, quod non est." (C. G. I, 59.) Auch von zahlreichen neueren Denkern wird die Wahrheit als die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt. So sagt z. B. Überweg, Wahrheit sei „die Übereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit dem Seienden, welches wahrgenommen wird." (Welt- und Lebensansch. S. 26.) Und um noch einen der nam-

haftesten Philosophen der Gegenwart zu nennen, ist nach Nikolai Hartmann Wahrheit „nicht eine logische, noch auch sonst eine Qualität des Inhaltes, sondern seine Übereinstimmung mit dem realen Gegenstande, also eine die Immanenz transzendierende Relation". (Metaphysik der Erkenntn. 2. Aufl. S. 407.)

Wie schon aus dem letzten Zitat hervorgeht, betrifft in philosophischer Sicht die logische Wahrheit weniger den Akt der Erkenntnis als vielmehr ihren Inhalt, d. h. das, was durch den Denkakt über den Gegenstand gedacht wird. Das steht durchaus im Einklang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch. Nicht der Urteilsakt, sondern das Geurteilte muß mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Nur dann haben die Redensarten Sinn: „Die Wahrheit suchen", „die Wahrheit erkennen", „die Wahrheit finden", „der Wahrheit zustimmen", „der Wahrheit widerstehen", „für die Wahrheit Zeugnis geben", was alles nicht auf die Akte, sondern nur auf die Inhalte der Erkenntnis trifft. Klar spricht das auch der hl. Thomas wieder aus: „Ad id in intellectu veritas pertinet, quod intellectus dicit, non ad operationem qua id dicit. Illud, quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei adaequatum, ut scilicet ita sit in re, sicut intellectus dicit." (C. G. I, 59.)

Die Wirklichkeit, an der die Erkenntnis gemessen wird, der sie sich anpassen soll, ist nicht etwa bloß die physische Wirklichkeit, sondern auch die metaphysische, nicht bloß die aktuale, sondern auch die mögliche, umfaßt eben die Gesamtheit des realen und idealen Seins, den Gesamtbereich der ontologischen Wahrheit, die sich in der logischen spiegelt. Unabhängig von unserer Erkenntnis gibt es einen Kosmos physischen und metaphysischen, realen und idealen, wirklichen und möglichen Seins, der von gesetzmäßigen Beziehungen beherrscht ist. Auch der Mensch steht als Glied in dieser göttlichen Ordnung mit seinem Erkennen, Wollen und Handeln. In seiner Erkenntnis sieht er sich einem metaphysisch-physischen Reiche des Seins und der Werte, sowie einem sittlichen Reiche des Sollens gegenübergestellt. Er selbst mit seinen naturbegründeten Beziehungen zu Welt, Menschheit und Gott, ist ein Teil dieser Ordnung. Sein Erkennen soll ihn orientieren über diese Ordnung und sein freier sittlicher Wille soll auch sein freies Handeln in diese Ordnung eingliedern, er soll „die Wahrheit tun", wie es die objektive Ethik im Anschlusse an die Heilige Schrift ausdrückt.

So ist das Erkennen auf die Objektwelt des Seins und der Werte hingeordnet. Sinn und Wesen des Erkennens ist Er-

fassung einer transzendentalen Objektwelt, ist Schaffung einer geistigen Vorstellungswelt in Anpassung an die objektive Ordnung der ontologischen Wahrheit. Norm und Maß kann deshalb nur die Objektwelt, letzthin nur das göttliche Denken sein. So ergibt sich das Wesen der logischen Wahrheit aus dem Wesen der Erkenntnis. Jede Fälschung des Wesens der Erkenntnis im Sinne des Subjektivismus, Idealismus, Biologismus und Pragmatismus wird notwendig zu einer Fälschung des Wahrheitsbegriffes, zu einem Totalfrevel an der Wahrheit, der notwendig immer neue Frevel gebiert.

Wenn wir so das Wesen der Erkenntnis mit dem scholastischen Objektivismus, Intellektualismus und Realismus in der Anpassung an die ontologische Wahrheit des bewußtseinsjenseitigen Seins sehen, so ist damit die rationale Struktur der Wirklichkeit angenommen. Diese setzen wir aber nicht als logisches, sondern höchstens als ontologisches Apriori voraus, in der Seinsordnung ist sie früher als die Wahrheit, nicht in der Erkenntnisordnung. In der logischen Ordnung erleben und erfassen wir im Vollzug der Erkenntnis zugleich auch das Sein mit seiner Realität und mit seiner rationalen Struktur und erleben zugleich auch die Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Sein, also die logische Wahrheit der Erkenntnis. Unser Bewußtsein sagt uns klar, daß wir diese geordnete Wirklichkeit des Seins nicht erzeugen, nicht schaffen, wie die Frevler meinen, sondern daß wir sie vorfinden, daß sie uns gegeben und aufgegeben ist.

Die rationale Struktur der Wirklichkeit ist bei weiterem Nachdenken nur verständlich bei Voraussetzung göttlicher Ideen, eines absoluten Erkennens Gottes, von dem die Dinge ihr Sosein haben, wie vom göttlichen Willen ihr Dasein. Unser Denken folgt dem Sein der Dinge, Gottes Denken geht ihm voraus. In der Formulierung des Universalienproblems können wir es so ausdrücken: Es gibt ein universale post rem, weil es ein universale in re und ein universale ante rem gibt.

So glauben wir an einen Kosmos der Wahrheit, der getragen wird von der absoluten Wahrheit Gottes. Denn Grundlage aller irdischen Wahrheit ist Gottes Erkennen, das gemessen ist an seiner eigenen Wesenheit und ihr nicht nur konform, sondern identisch ist. Gott ist unendliche ontologische Wahrheit, weil er mit seiner Idee zusammenfällt, unendliches Sein und unendliche Erkennbarkeit besitzt. Er ist aber auch absolute logische Wahrheit, weil er seine Wesenheit und in seiner Wesenheit alles andere durch einen einzigen einfachen Akt

des Schauens aufs vollkommenste erkennt. Durch Gottes Erkennen erhalten die geschaffenen Dinge ihr Sein und ihre Wahrheit, sie entstehen in Anpassung und in Übereinstimmung mit den urbildlichen göttlichen Ideen als deren natürliche Offenbarung. Zugleich werden sie erkennbar für den nachfolgenden Verstand Gottes und für die natürlichen Erkenntnismittel der Geschöpfe, in denen sie die geschöpfliche logische Wahrheit erzeugen, die nicht möglich wäre ohne göttliches vorausgehendes Erkennen. Über diesem natürlichen Seins- und Wahrheitsreich der Philosophie wölbt sich noch ein erhabeneres Reich übernatürlicher Heilsgegebenheiten und theologischer Wahrheiten, die uns nur zugänglich werden durch übernatürliche Offenbarung als objektives Erkenntnismittel und durch ein neues Gnadenlicht als subjektives Erkenntnismittel.

So ist alle irdische Wahrheit, logische und ontologische und moralische nur Teilhabe an der göttlichen Wahrheit, ist begrenzt und unvollkommen und in dem Sinne relativ im Gegensatz zu göttlicher absoluter Wahrheit. Diese Relativität betrifft aber nur die subjektive und objektive Seite der Erkenntnis: Menschliche Erkenntnis ist objektiv nie der ganzen ontologischen Wahrheit adaequat, erschöpft nie die ganze Erkennbarkeit des Gegenstandes, sondern bleibt beschränkt auf einzelne Material- und Formalobjekte. Subjektiv vollzieht sich geschöpfliche Wahrheitserkenntnis nicht in einem einfachen unendlichen Akte der Intuition, sondern zerlegt sich in eine Mehrzahl von Akten verschiedener Natur und Vollkommenheit. Auch da gilt, daß das Geschöpf an der Einheit und Einfachheit göttlicher Wahrheitserkenntnis nur in Vielheit teilnimmt.

Nur in dem Formalen der Wahrheit, in der Übereinstimmung mit dem Formalobjekt, in der Kongruenz mit dem Gegenstande, im Ausschluß der Falschheit, die etwas Unteilbares sind, ist auch geschöpfliche Wahrheit absolut. Da gibt es keinen Relativismus. Entweder ist diese Übereinstimmung da, dann ist die Erkenntnis wahr, oder sie ist nicht vorhanden, dann haben wir keine Erkenntnis, sondern höchstens vermeintliche.

Diese objektive Wahrheit gehört nämlich zum Wesen der Erkenntnis, wenigstens der Erkenntnis im strengen Sinne der Wahrnehmung oder Erfassung, sei es Ding- oder Beziehungserfassung (apprehensio simplex oder comparativa). Dem unvoreingenommenen Beobachter stellt sich diese Erkenntnis ja nicht im Sinne des Biologismus als Lebensfunktion mit dem Ziele praktischer Nützlichkeit dar, sondern der Intellektualismus hat Recht:

Das Erkennen ist wesensmäßig eine intentionale, d. h. gegenstandsgerichtete Tätigkeit, ihr Sinn ist einfaches Schauen, bloße Intuition eines absoluten oder relativen Gegenstandes, ist theoretische Erfassung oder Offenbarung des Gegenstandes, ihr Ziel ist Verähnlichung mit dem Gegenstande, Anpassung an ihn, Gewinnung eines Bildes von ihm, eben Übereinstimmung mit dem Gegenstande in der Wahrheit. Erkenntnis und Erkenntnisvermögen sind deshalb ihrer Natur nach nicht etwa auf Irrtum, sondern auf Wahrheit hingeordnet, sie können an sich (per se) nicht irren, sondern höchstens durch irgendeine außerhalb des Wesens der Erkenntnis liegende Ursache (per accidens) zu einem falschen Urteile führen und damit täuschen. Ob man bei der einfachen Dingerfassung, beim Begriff, so lange die Übereinstimmung mit dem Gegenstand unbewußt bleibt, von unvollkommen logischer oder eher von ontologischer Wahrheit sprechen will, mag dahingestellt bleiben als theoretische Streitfrage. Praktisch erfährt sich der Erkennende zugleich auch wenigstens dunkel, klar dann erst in der Reflexion, als erkennend, er bezieht damit seine Erkenntnis auf den Gegenstand, wird sich seiner Übereinstimmung mit dem Gegenstand bewußt, womit dann sicher formelle und völlige logische Wahrheit gegeben ist, zugleich damit allerdings auch schon Beziehungserfassung und damit die Grundlage des Urteilens. Solche geschöpfliche Erkenntnis ist bei formeller Übereinstimmung doch in subjektiver und objektiver Hinsicht mangelhaft, erkennt nicht alle Gegenstände und nicht den einzelnen in all seinen Merkmalen, sie ist also indaequat oder negativ difform. Aber falsch kann man die Erkenntnis ob dieser Unvollkommenheit nicht nennen, sonst wäre alle geschöpfliche Erkenntnis falsch.

Von logischer Falschheit oder Irrtum spricht man nur dort, wo positive Difformität vorliegt, wo von der Wirklichkeit etwas bejaht wird, was ihr nicht zukommt, oder von ihr etwas verneint wird, was ihr zukommt, wo dem Gegenstand nicht-zutreffende Sachverhalte zugesprochen oder zutreffende ihm abgesprochen werden, wo also Begriffe auf Gegenstände bezogen werden, m. a. W. wo geurteilt wird. Nach Aristoteles besteht die Falschheit darin, daß man Seiendes nicht-seiend oder Nicht-Seiendes seiend heißt.

Daß sich trotz der grundsätzlichen Wahrheit der Wahrnehmung und der Beziehungserfassung in das Urteil Falschheit und Irrtum einschleichen kann, liegt daran, daß das Urteil etwas zu der Wahrnehmung hinzufügt, nämlich die Behauptung einer Beziehung als wahrgenommen oder erfaßt. In dieser Behauptung kann das Urteil

über die Wahrnehmung hinausgehen, kann etwas als wahrgenommen aussagen, was nicht wirklich wahrgenommen wurde, sondern nur vermeintlich, kann dem Gegenstand einen Sachverhalt zusprechen, der nicht an ihm erfaßt wurde, oder ihm einen Sachverhalt absprechen, bloß deshalb, weil er nicht wahrgenommen wurde, obschon er da ist. Das Wesen des Irrtums liegt in dieser Ausdehnung der Behauptung über die Erfassung hinaus, und das Schutzmittel gegen ihn kann deshalb nur sein: Nie mehr behaupten als man wahrgenommen hat. Diese Erklärung der unleugbaren Tatsache des Irrtums hält gegen den Skeptizismus die Wahrheit als wesentliche Eigenschaft des eigentlichen Erkennens aufrecht. Die Behauptung oder falsche Aussage am Urteil ist nur Erkenntnis in dem Sinne, daß sie von der Erkenntnisfähigkeit ausgeht, nicht aber in dem Sinne, daß in ihr etwas Neues erfaßt und erkannt würde. Haftbar für die fälschliche Ausdehnung der Behauptung über die Erkenntnis hinaus kann man nur den Willen machen, der allein Einfluß auf die Urteilsfähigkeit zu nehmen vermag. In Fällen zwingender Evidenz gibt zwar der Intellekt notwendig seine Zustimmung, aber in allen anderen Fällen, in denen der Intellekt nicht durch die absolute Klarheit einer Wahrnehmung mitgerissen wird, kann und muß der Wille die Zustimmung befehlen, soll es zu einem sicheren Urteile kommen. Paßt er diesen seinen Einfluß den Motiven an, so kommt ein freies wahres Urteil zustande, geht er aber über die Wahrnehmungsmotive hinaus, so entsteht die Gefahr des Irrtums und eventuell der Irrtum selbst. Zu einer solchen unerlaubten Einflußnahme bestimmt den Willen natürlich irgendein vermeintliches Gut, das er wünscht, oder ein Übel, das er fürchtet oder Ungeduld oder einer der anderen Gründe, die zu Anfang als emotionale Ursachen des Irrtums genannt wurden. Jeder Irrtum birgt zum mindesten irgend eine Fahrlässigkeit in sich, die man in vielen Fällen durch die Schwäche der menschlichen Natur entschuldigen mag. Der Mensch vermag nicht immer jene Willensenergie aufzubringen, die notwendig wäre, um sich stets bei größter Aufmerksamkeit zu erhalten, jede Ungeduld und Überstürzung im Urteilen zu unterdrücken, sich den Einflüssen der Leidenschaft, der überkommenen Vorurteile, der öffentlichen Meinung ganz zu verschließen, alle Verwechslungen ähnlicher Gegenstände zu vermeiden und so die sämtlichen Quellen des Fehlurteils zu verstopfen. Es mag hart und übertrieben erscheinen und man braucht es vielleicht nicht so wörtlich zu verstehen, wenn der hl. Thomas geradezu jeden Irrtum eine Sünde nennt: Unwissenheit könne entschuldbar sein, aber der

Irrtum füge zu der Unwissenheit einen positiven Akt hinzu, er gebe dem Falschen statt dem Wahren seine Zustimmung, in verwegener Weise nehme er eine Entscheidung vorweg in etwas, was er nicht weiß. „Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit" (De malo III, 7). Unentschuldbar ist jeder Angriff auf die Wahrheit jedenfalls dann, wenn der Irrende jenen Grad der Achtsamkeit vermissen läßt, der der Bedeutung der Sache entspricht und sonst bei wichtigen Geschäften im Durchschnitt von den Menschen aufgebracht zu werden pflegt.

Man muß sich eben des Wertes und der Würde der Wahrheit erinnern, um die Gottlosigkeit und den Frevel, der in der Unwahrheit liegt, richtig zu ermessen. Unsere Ausführungen über das Wesen der Erkenntnis und der Wahrheit geben uns den Maßstab dafür. Gott ist die Wahrheit gemäß Augustinus und Thomas, alle irdische Wahrheit ist Bild oder Spiegel der göttlichen Urwahrheit. Wahrheitserkenntnis ist deshalb für den Menschen ein so hohes Gut; ja in religiösen und sittlichen Dingen ist sie notwendige Voraussetzung seines Strebens zum letzten Ziele. Vor allem die göttliche Wahrheit ist die Nahrung der menschlichen Seele. Jeder Irrtum ist Entstellung der objektiven gottgegebenen Seinsordnung, ist ein Eingriff in den Kosmos der Wahrheit, ist letzthin ein Angriff auf Gott im Urbild oder in den Abbildern und in der Hinsicht Frevel und Gottlosigkeit. Pflicht jedes Weisen ist es deshalb, die Wahrheit zu vertreten, ob gelegen oder ungelegen, und den Irrtum wie einen Frevel der Gottlosigkeit zu bekämpfen. Die Gründe, die dem heiligen Thomas die Feder zur Verkündigung der Wahrheit und Bekämpfung des Irrtums in der Summe wider die Heiden in die Hand drückten, gelten für jeden: Sie ist die vollkommenste, die erhabenste, die nützlichste und die beglückendste Aufgabe (C. G. I, 2). Zur Bestärkung kommt das Wort des hl. Hilarius hinzu: „Ich bin mir bewußt, diese Aufgabe geradezu als das wesentlichste meines Lebens Gott schuldig zu sein, daß all mein Reden und all mein Sinnen ihm gelte" (De Trinit. I, 37).

Wer sich der Würde und Unendlichkeit der Wahrheit bewußt ist, der kann es nur als eine Pietätslosigkeit ihr gegenüber empfinden, wenn Menschen ohne die notwendigen wissenschaftlichen Voraussetzungen über alle möglichen Wissensgebiete, vielleicht gar vor breitester Öffentlichkeit aburteilen. Das allein schon ist Frevel

an der Wahrheit, selbst wenn sie nicht Irrtum auf Irrtum häuften. Liebe zur Wahrheit macht bescheiden und vorsichtig im Urteilen.

Weil es ontologische Falschheit eigentlich nicht gibt und moralische Falschheit oder Lüge zu der logischen Falschheit oder dem Irrtum nur einen sittlichen Gesichtspunkt hinzufügt, reduziert sich aller Frevel an der Wahrheit auf den Irrtum. Die Lüge will bewußt und freiwillig in anderen Irrtum erzeugen, sie sucht, das wirklich oder vermeintlich logisch Falsche als Wahrheit auszugeben, sucht den Schein der logischen Wahrheit zu erwecken, sie ist absichtliche Irreführung. Irren ist menschlich, Lügen oder bewußt in-Irrtum-führen ist satanisch. Derselbe sittliche Unterschied, der auf dem engeren Gebiete des schlußfolgernden Denkens zwischen Fehlschlüssen (Paralogismen) und Trugschlüssen (Sophismen) besteht, besteht auch allgemein zwischen Irregehen und absichtlichem Irreführen. Der Sophist nützt bewußt alle Möglichkeiten menschlichen Irregehens aus und führt es herbei. Schon die Alten kannten eine große Zahl sophistischer Möglichkeiten. Der Neuzeit tun sich mit den neuen Mitteln der Wahrheitsfindung und Wahrheitsverbreitung auch neue Möglichkeiten der Irreführung auf. Ja, sie bringt es vielfach zu einer satanischen Beherrschung der Psychologie der Irreführung.

Soweit Irrtum schuldlos sein kann, kann es natürlich auch die Irreführung sein. Die Bestimmung des Menschen für die Wahrheit, die Liebe zu ihr und die Bindung an sie gelten auch für die in Ehrlichkeit vermeinte Wahrheit und treiben wie ein Verhängnis den Irrenden immer tiefer in die Wüste der Unwahrheit und machen ihn vielleicht zum Führer anderer in dieser Wüste.

Mag subjektiv in einzelnen Fällen Irrtum und Irreführung entschuldigt sein, objektiv bleibt doch jeder Irrtum ein Frevel an der Wahrheit und ein Übel für den Menschen. Zur Tragik alles Irdischen gehört es, daß die subjektive Pflicht zum Einsatz für die Wahrheit objektiv zum Einsatz für den Irrtum führen kann. Um so dankbarer wird der wirklich wahrheitsliebende Mensch die unfehlbar gegen Irrtum und Irreführung gesicherte Leitung Gottes in Offenbarung und Kirche begrüßen und willig ihr folgen. Denn nur einer kann von sich sagen: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben."

Sollicitudo pastoralis

Von Pfarrer Anton Marx, Präfekt in Ursberg.

Es ist kein Zweifel, daß ein innerlicher Priester viel mehr wirken kann für das Heil der Seelen, als einer, der wohl recht geschäftig ist, aber für seine eigene innere Ausbildung nur wenig tut. Wir möchten daher dieser fundamentalen Sache diese Ausführungen widmen.

1. Als es sich bei dem großen Engländer Newman darum handelte, katholisch zu werden, da war es für ihn eine Hauptsorge, sich zu vergewissern, daß durch den Anschluß an die römische Kirche seine persönlichen Beziehungen zu seinem Gott und Schöpfer keinen Eintrag litten. Als er erkannt hatte, daß die Kirche der in der Welt fortlebende und fortwirkende Christus ist und so der „Weg zum Vater", und daß der Anglikanismus nicht mehr Berechtigung habe als zur Zeit der Monophysitismus und andere frühchristliche Irrlehren, da sagte er sich: „ich kann als Anglikaner nicht zu Gott gelangen" und trat in die wahre Kirche Christi ein.

Die eigentliche Bekehrung, d. h. Hingabe an Gott hatte sich in dieser seltenen Persönlichkeit schon längst vollzogen. Er war 15 Jahre alt, als ihm durch eine große Gnade Gottes klar wurde, daß er seinem Gott und Schöpfer gänzlich angehören und sich ihm anschließen müsse. Damals schon beschloß er, unverehelicht zu bleiben, um sich dem Dienst Gottes ungestörter widmen zu können. In dieser „ersten Bekehrung" erblicken die Newmanforscher den Schlüssel zur ganzen späteren Entwicklung dieses gewaltigen Denkers, die ihn zu dem Satz führte: „Zwischen Atheismus und Katholizismus ist für den denkenden Philosophen kein Mittelding." Sein „Gott und ich" lehrte ihn, alle Halbheit, alle Kompromisse abzuweisen. Den „Weg zum Vater" mußte er suchen und er fand ihn.

Hier finden wir auch den Grundgedanken für unser priesterliches Leben und Wirken. „Homo Dei" und nicht noch etwas anderes dazu, oder gar dagegen. Nur was mit diesem Grundbegriff zu vereinigen ist, gehört in den Bereich unserer Tätigkeit. „Jacobus, Dei et Domini nostri Jesu Christi servus." Dieser Anfang des Jakobusbriefes sollte jedem von uns als berechtigter Titel gelten können.

2. Newman stieß sich nicht an einem gewissen Vielerlei, was er in der Kirche Christi sah. Er sagte: „Wer den König liebt, der achtet auch seine Freunde." Und so konnte er sich mit Marienverehrung, Heiligen-, Reliquien-, Bilderkultus, Medaillen, Sakramentalien usw. ganz gut abfinden. Er verlor dabei den Grundgedanken nicht aus

dem Sinne. Dies ist ein wichtiger Wink für uns und unsere Predigt. Bei Leuten, die nicht gedankentief sind, ist die Gefahr vorhanden, in Andachtsübungen, Ablaßgewinnen aufzugehen und das Hauptgebot zu vernachlässigen. Auch manche Seelsorger sehen genau darauf, daß Ordnung herrsche, kirchliche Vorschriften und Rubriken beobachtet werden, Glanz und Feierlichkeit im Gottesdienst entfaltet werde, doch in der Hingabe an Gott und in der Nächstenliebe fehlt es oft.

Darum heißt es, wie Newman, das „Gott und ich" festzuhalten und das Hauptgebot zu betrachten, in dem alles übrige enthalten ist. Wir müssen auf den Kern des Christentums vordringen, wenn es auch viel Mühe und Selbstüberwindung kostet. Der alte Mensch muß eben ertötet und der neue angezogen werden, der „geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit".

3. Aus diesem persönlichen „Gottsuchen", wie man neuerdings sagt, entsteht wie von selbst die Demut. Was ist es doch etwas Schönes um dieses Vergessen seiner selbst und die Hingabe an das höchste Gut. Bedenkt man, wie manche Mitbrüder, durch Hochmut verblendet, auf ihrem Lebensweg weit in die Irre gegangen sind, ihre Wirksamkeit am Heil der Seelen lahmgelegt, oder gar schweres Ärgernis gegeben haben, dann muß man sagen, es gibt nichts, dem man in seinem Innenleben mehr Sorgfalt und andauernde Beachtung zuwenden muß, als dieses Grundprinzip des „Gott und ich".

4. Vom heiligen Ignatius von Loyola sagt Lainez: „Er war ein Mann weniger und großer Gedanken." Das ist auch für uns ein Wink, daß wir in unserer Betrachtung oft und eindringlich auf dieselben Wahrheiten zurückkommen und uns vor dem Vielerlei bewahren sollen. Als der edle und herzensgute verstorbene Domkapitular August Müller in Trier noch Subregens im Priesterseminar war, pflegte er bei seinen Betrachtungspunkten zu sagen: „Im zweiten Präludium beten wir um das Wachstum in der Erkenntnis und Liebe Jesu Christi." Dieser große Gedanke muß das Leben eines wahrhaft demütigen Mannes durchleuchten, damit er erfüllt sei von der Glaubenseinfalt eines Kindes, von einer echten Frömmigkeit, einem heiteren Sinne und goldener Herzensgüte.

5. Es ergibt sich hieraus auch ein hoher Begriff von unserer unaussprechlichen Würde als Priester des Herrn. Wenn es schon vom Gotteshaus im Officium Dedicationis heißt: „locus iste sanctus est, inaestimabile sacramentum, irreprehensibilis est", was muß man dann erst vom Tempel des Leibes sagen, in welchem meine Seele wohnt, die den unauslöschlichen Charakter des Priestertums besitzt.

Wir stehen zwar mitten unter dem Volke, aber „ex hominibus assumpti", versetzt in einen Himmel auf Erden, einen ganz überirdischen Stand. „Qui sacerdotem nominat, divinum prorsus virum insinuat."

Um aber diesen wahren Begriff von der eigenen Würde nicht zu verlieren oder doch verblassen zu lassen, bedarf es der Lesung und Betrachtung. Das alltägliche Leben und Treiben, von dem wir umgeben sind, würde uns sonst nach und nach herabziehen. Deshalb sollen solche Bücher zu unserer Lieblingslektüre gehören, aus denen wir immer wieder die hohen und heiligen Gedanken schöpfen können, die uns auf der Höhe halten, z. B. Bona: „De sacrificio Missae" ein „liber aureus", Manning: „Das ewige Priestertum", ein Buch voll von tiefen Gedanken.

6. Fast noch notwendiger sind die häufigen Konferenzen. Um seine 170 Missionare zu bestärken, befahl der Bischof des Ugandalandes, daß sie jeden Monat zweimal zu Bezirkskonferenzen zusammenkommen sollten. Er konnte aber auch in einem Brief an die Propaganda bezeugen, daß er über keinen einzigen aus ihnen eine Klage zu führen habe. Welch' eine Elitetruppe des Reiches Gottes in diesem glücklichen Lande! An den allenthalben eingeführten Monatskonferenzen zur Geisteserneuerung sollte nicht nur mit aller Zähigkeit festgehalten werden, sondern es sollte auch neben dem aszetischen Vortrag ein wissenschaftliches oder praktisches Thema vorgetragen und erörtert werden.

Wir kennen eine solche Monatskonferenz, die durchschnittlich von wohl fünfundzwanzig Herren besucht wird, wo zuweilen auch einige Kinder mitgebracht werden, denen einer der Anwesenden eine halbe Stunde katechetischen Unterricht gibt, damit alle hören, wie er es zu machen pflegt, woran sich dann die Diskussion anschließt. Wir können uns nicht genug in allen Zweigen unserer Tätigkeit ertüchtigen. Großes und Heiliges ist uns anvertraut. Zeitlebens sei unser unausgesetztes Streben, es immer besser und vollkommener zu verwalten. „Statuit ei Dominus testamentum pacis et principem fecit eum, ut sit illi sacerdotii dignitas in aeternum."

MITTEILUNGEN

Die volksliturgische Bewegung und der Priester

Von Prof. Dr. Johann Lenz, Trier.

Seit Mitte des vorigen Jahrhunderts hat eine Bewegung eingesetzt, die für das ganze religiöse Leben der Kirche von großer Bedeutung wurde, die man mit dem Namen liturgische Bewegung bezeichnet. Sie reicht in Deutschland zurück bis zu Moufang, der zum ersten Male das lateinisch-deutsche Meßbuch herausgab. Von besonderem Einfluß war der Abt Prosper Guéranger durch sein großes Werk: „Das liturgische Jahr." Von Solesmes aus, von Beuron, Emaus in Prag, Seckau in Steiermark schlug die Bewegung immer weitere Kreise. Im Jahre 1884 gab Pater Anselm Schott aus Beuron das „Meßbuch" der hl. Kirche heraus, das bis in unsere Tage hinein für das liturgische Leben und Beten richtunggebend wurde. Es waren aber immer nur kleinere Kreise, die davon berührt wurden. Die Pflege der Liturgie betrachtete man mehr oder weniger als Sache der Mönche und Priester.

Die Bewegung bekam neues Leben durch die Kommuniondekrete und die liturgische Reform Pius X. Dadurch erhielt das hl. Meßopfer die ihm gebührende zentrale Bedeutung im religiösen Leben, und so wurde die liturgische Bewegung eine Volkssache. In Deutschland wurde führend in wissenschaftlicher und aszetischer Hinsicht die Abtei Maria-Laach, verdienstvoll wirkte auch die Abtei Grüßau, die das Erbe des Erzpriesters Stephan übernahm, und in Österreich war es vor allem das ‚volksliturgische Apostolat' unter der Führung von Prof. Dr. Pius Parsch von Klosterneuburg, das die Bewegung in immer größere Kreise hineintrug. In seinem Motuproprio über Kirchenmusik schrieb Pius X. 1903: „Es ist Unser innigster Wunsch, daß der wahrhaft christliche Geist in allen Gläubigen mächtig aufwehe und in Blüte bewahrt werde. Deshalb halten Wir es für notwendig, vor allem anderen für die Würde und Heiligkeit des Hauses Gottes zu sorgen. Denn dort versammelt sich das christliche Volk, um das christliche Leben aus der ersten und notwendigen Quelle zu schöpfen, aus der aktiven Teilnahme an den hl. Mysterien und den übrigen amtlichen liturgischen Funktionen der Kirche."

In ähnlichem Sinne schreibt Papst Benedikt XV. im Jahre 1915: „Es gilt, unter den Gläubigen eine genaue Kenntnis der Liturgie zu verbreiten ... sie zu mittätiger Teilnahme an den hl. Mysterien und an den Festen der Kirche zu führen."

Pius XI. beruft sich auf das oben genannte Motuproprio Pius X. und wiederholt in seiner apostolischen Konstitution „Divini cultus sanctitatem" vom 20. Dezember 1928 fast wörtlich: „Dazu kommen die Gläubigen an hl. Stätte zusammen, um frommes Erleben, gleichsam aus einer besonderen Quelle zu schöpfen durch aktive Teilnahme an der Mysterienfeier der Kirche und ihrem feierlichen und öffentlichen Gebetsdienst."

Der Bischof von Trier, Dr. Franz Rudolf Bornewasser, kommt in seinem Hirtenschreiben vom Jahre 1928 auch auf die liturgische Bewegung zu sprechen und erklärt folgendes: „Wer tief von der hohen Bedeutung und der segensreichen Wirkung der hl. Messe durchdrungen ist, der wird im Gotteshause nicht nur in würdiger äußerer Haltung, sondern auch mit religiöser Sammlung des Geistes der hochheiligen Handlung folgen. Es gereicht mir zu großer Freude, daß im letzten Jahrzehnt das Interesse für die hl. Liturgie unseres Gottesdienstes stark gewachsen ist. Hunderttausende von eifrigen Katholiken haben neben unserem ausgezeichneten Diözesan-Gesangbuch auch ein deutsches Meßbuch und sind dadurch in der Lage, mit dem Priester die stets wechselnden herrlichen Gebete zu sprechen, die dieser am Altare betet. Wer sich an diese Weise dem hl. Meßopfer beizuwohnen gewöhnt hat, der wird dasselbe als Quelle der Gnade und des reichsten Gottessegens immer tiefer verstehen und erfahren."

Ähnliche Entscheidungen wurden von anderen Bischöfen gegeben. In allen wird die aktive Teilnahme am heiligsten Opfer als erste und notwendigste Forderung erhoben. Nach solch klaren Kundgebungen der kirchlichen Autorität muß der Priester grundsätzlich die liturgische Bewegung bejahen. Das Maß seiner Mitarbeit wird nach seiner persönlichen Einstellung und den örtlichen Verhältnissen verschieden sein. Es mag sein, daß eine Gemeinschaftsmesse manchen Priester zu nervös macht, für ihn eine Qual ist, so daß nicht nur die subjektive Andacht darunter leidet, sondern auch die hl. Handlung leicht gestört werden kann. Auch hierauf muß der Priester Rücksicht nehmen. Es kommt auf allmähliche Eingewöhnung und Zusammenstimmung mit den Betern an. Man wird öfter, vor allem während des Kanons, mit einem kurzen Sätzchen die jeweilige Gebetsmeinung ankündigen und dann still beten lassen. Auch hier werden sich die Schwierigkeiten mindern, je eingehender der Seelsorger sich damit beschäftigt und je intensiver er sich der Durchführung bemüht. Jeder Priester kann und soll jedenfalls die liturgische Bewegung durch würdige Vollziehung der hl. Zeremonien, durch liturgischen Unterricht und Predigt, Anempfehlung und Verbreitung liturgischer Schriften unterstützen.

Auch beim Volke werden noch vielfach große Schwierigkeiten zu überwinden sein. Das Volk hängt am Althergebrachten, so daß leicht Widerspruchsgeist geweckt wird. Es mag auch Mangel an Erkenntnis sein oder gar Bequemlichkeit, die leicht Widerstände bereiten. Der Priester muß jedenfalls auch hier mit Klugheit und etappenweise vorgehen. Am leichtesten wird es sein, nach und nach über die Bet-Singmesse das Volk mit Hilfe der Jugend in die liturgische Idee einzuführen.

Es ist auch möglich, daß von Seiten des Chors und Chordirigenten der starken Förderung des liturgischen Gesanges Schwierigkeiten oder Hindernisse in den Weg gelegt werden. Auch da ist es Aufgabe des Seelsorgers, klug und konsequent vorzugehen. Es wäre natürlich zu mißbilligen, wenn der Priester den mehrstimmigen Gesang vollständig verschwinden lassen wollte. Es bleibt jedenfalls Raum genug für polyphone Darbietungen und auch für den volksliturgischen Gottesdienst.

Es liegt an sich in der Natur der Sache, daß es hier zu Übertreibungen kommt. Bei all diesen Fragen muß unbedingter Gehorsam gegen die kirchliche Autorität Leitgedanke sein. Wenn auf der einen Seite die Bewegung gerade darin ihre Förderung erhält, daß man des Subjektivismus müde ist und sich nach der Gemeinschaft und dem objektiven Gebete der Kirche sehnt, so wäre es scharf abzulehnen, wenn man dies dahin auslegte, als ob das subjektive private Gebet wertlos oder minderwertig wäre. Bedenken wir, daß der Heiland diese Gebetsweise durch sein Beispiel geheiligt, und die Heiligen jahrhundertelang unter Billigung der Kirche sie gepflegt haben. Die Anlage der Menschen war und bleibt stets verschieden. Es gibt tiefgläubige Menschen, die geistig hochstehend sind, und die Bindung an diese objektive Form als einen Zwang empfinden. Der Priester gerade muß auch Verständnis dafür haben, daß oft die älteren Leute, die auch mit Recht das Althergebrachte verteidigen, sich wahrlich schwer in die neue Gebetsweise hineinfinden können. Sogar wenn die liturgische Bewegung wirklich die ganze Pfarrei erfaßt hätte, auch dann behält das private, persönliche Gebet seinen Wert.

Wenn es so auf der einen Seite leicht zu Übertreibungen kommen kann, so fehlt es auf der anderen Seite auch nicht an Mißverständnissen. Wenn man in der aktiven Teilnahme ein veraltetes Erbstück einer vergangenen Kultur sieht, das heute nicht mehr berechtigt sei, so wird da übersehen, daß die Liturgie in ihren wesentlichen Stücken für immer ihre Gültigkeit hat. Es handelt sich bei der liturgischen Bewegung nicht darum, rein mechanisch alles aus dem Urchristentum übernehmen zu wollen, sondern vor allem den Geist der altchristlichen liturgischen Einstellung. Man darf die Liturgie nicht als eine Liebhaberei betrachten. Sie ist ein Wesenselement der kirchlichen Frömmigkeit. Es ist ja leider wahr, daß manche liturgische Kreise den Eindruck erweckten, sie glaubten, im Besitze einer höheren Frömmigkeit zu sein und sich etwas abschlossen. Anderseits wurden aber auch diese Kreise vielfach bewußt abgestoßen und zurückgedrängt.

Wenn man früher vielfach darauf hinwies, daß das Volk die liturgischen Texte nicht verstehe, dadurch gelangweilt und aus der Kirche getrieben werde, so kann man jedenfalls, nachdem das reiche volksliturgische Schrifttum vorliegt — es sei nur auf die Klosterneuburger Texte hingewiesen — diesen Einwand nicht mehr mit Berechtigung erheben. Dann wird er gelten, wenn man die Texte nicht genügend erklärt und glaubt, das einfache Beten der Gemeinschaftsmesse, das vielleicht auch noch schlecht ist, genüge schon, um den Sinn der liturgischen Bewegung zu erfassen. Das Verständnis der liturgischen Texte und Formen erfordert jedenfalls eine gediegene Einführung durch Katechese, Predigt und Seelsorge.

Man beachtet auch vielfach nicht, daß die liturgische Frömmigkeit ihren ersten Zweck nicht darin hat, andächtige Gefühle und Stimmungen zu erzeugen. Ihre Hauptaufgabe ist Gottesdienst, Ehre des dreieinigen Gottes. Freilich kann auch das Gemüt und das Gefühl durch das liturgische Leben und Beten vollständig auf seine Rechnung kommen. Je mehr

wir in die Liturgie eindringen, um so mehr wird es sich auch im Gemüts- und Gefühlsleben auswirken.

Muten wir dem Volke nicht zuviel zu, suchen wir es nach und nach durch Klugheit für die Liturgie zu erwärmen, dann werden wir auch Verständnis finden und Erfolge haben.

Drei Schriften über das Grundprinzip der Gemeinschaft

Von Dr. Paulus, Rom.

Im Jahre 1935 wurde „Immortale Dei", die eigentliche Staatsenzyklika Leos XIII. 50 Jahre alt. Während der 40jährige Gedenktag von Rerum Novarum uns Quadragesimo anno schenkte und im Gefolge davon einen neuen Aufschwung in die katholische Sozialbewegung und Sozialwissenschaft brachte, ist der immerhin bedeutsame Gedenktag von „Immortale Dei" still und unbemerkt vorbeigegangen. Auch um Quadragesimo anno — es sind heuer im Mai fünf Jahre, daß sie erschienen ist — ist es still geworden. Die drei Schriften, die wir in diesem Artikel anzeigen wollen, nehmen auf keinen der beiden Gedenktage Bezug. Aber sie sind trotzdem Mahn- und Erinnerungssteine einer großen Tradition, und sie zeigen, daß die katholische Kirche und die katholische Wissenschaft ein großes Erbgut zu wahren und zu verwalten weiß[1].

Die Schriften Schusters und Weltys sind Monographien zu dem allgemeinen und grundlegenden Problem von Einzelmensch und Gemeinschaft. Beide knüpfen an verschiedenen Stellen der katholischen Tradition an und gehen unter verschiedener Betrachtungsweise an die Frage heran. Welty behandelt im Anschluß an Thomas von Aquin die Frage nach dem Sein der Gemeinschaft selber. Schuster schöpft unmittelbar aus den Enzykliken Leos XIII. und Pius XI. und geht als Ethiker dem gesellschaftlichen Leben nach. Den beiden Untersuchungen reiht sich die römische Dissertation Josef Höffners an über soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Höffner greift damit auch die Grundfrage der Gesellschaftslehre auf, da der Begriff der sozialen Gerechtigkeit das Seins- und Rechtsbegriff der Gesellschaft enthält Trotz der Verschiedenheit der Untersuchungen stellen wir freudig eine bedeutsame Einheit und Geschlossenheit in den Grundanschauungen und der Darlegung der katholischen Grundsätze fest.

Das Haupt- und Kernstück der Arbeit Weltys stellt der dritte Abschnitt über Wesen und Naturwirklichkeit der menschlichen Gemeinschaft dar. Verfasser sucht darin die Gemeinschaft als „naturwirkliche Ordnungseinheit" zu erfassen. Der Gedankengang ist sehr klar. „Die Beziehungslehre der Seinsphilosophie gibt die einzige Möglichkeit, die Realität der

[1] Schuster, Joh. Bapt. Die Soziallehre nach Leo XIII. und Pius XI. unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. (VIII und 156 S.) Freiburg i. B. 1936. Kart. 4,80 RM.

Welty, Eberh. Gemeinschaft und Einzelmensch nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Anton Pustet, Salzburg. 1936. Brosch. 7,40 RM.

Höffner, Josef, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens. Druck: Saarbrücker Druckerei und Verlag. (1935.)

Gemeinschaft zu erklären, ohne diese zu hypostasieren." (Welty, S. 190.) „Ordnung heißt nichts anderes als Beziehung." (Welty, S. 185.) Also wird die Gemeinschaft in gleicher Weise Ordnungs- und Beziehungseinheit genannt. In Anwendung der thomistischen Beziehungslehre wird das wirkliche Dasein und die wirkliche Verschiedenheit vieler und ebenso eine wirkliche Grundlage gefordert, die das reale Zueinanderhingeordnetsein „motiviert, ermöglicht und veranlaßt". (Welty, S. 186.) „Gemeinschaft unter Menschen wird und besteht nicht in bloßer Gemeinsamkeit des Seins ... Im Sinne Thomas v. A. ist Gemeinschaft eine Betätigungseinheit, eine Wirkeinheit, eine Einheit des Tuns, Schaffens ..." (Welty, S. 171.) „Die Gemeinschaft und damit das soziale Sein können unmittelbar nur aus der Tätigkeitsordnung erklärt werden ... Trotzdem besteht keine volle Seinsidentität von Gemeinschaft und menschlicher Tätigkeit." (Welty, S. 172.) Wohl in Berücksichtigung beider Elemente definiert Welty: „Gemeinschaft ist Betätigungseinheit als Ordnungseinheit, d. h. die naturwirkliche, bleibende Geordnetheit tätiger Menschen." (S. 195.)

Bis zu diesem Punkte führt auch Schuster seine Untersuchung. Nachdem er die Sozialphilosophie der Scholastik und der Päpste gekennzeichnet hat als Naturrechtslehre, als ethische Ziellehre, sowie als Wert- und Seinslehre, stellt er zum Sein der Gemeinschaft fest: „Für die Scholastik hat die Gemeinschaft eine individuelle Realität, und zwar eine solche, die mehr besagt als das bloße gleichzeitige Zusammensein oder Zusammengefaßtwerdenkönnen der einzelnen Glieder, die nicht in realen Beziehungen zueinander stünden." (Schuster, S. 61.) Sie ist auch „nicht bloß eine Idee, eine Abstraktion der Rechtsordnung oder eines Systems von Normen, die in einer Vielheit gelten". (ebd. S. 60.) „Zur Realität einer gesellschaftlichen Gruppe gehört also ein Doppeltes: reale Glieder oder Einzelpersonen und eine reale Einheit dieser Glieder. Demnach existiert die Gemeinschaft nicht eigentlich über, sondern richtiger in den Gliedern, durch sie, mit ihnen." (ebd. S. 61.) Da die Gemeinschaft also ein Reales und Individuelles, aber doch kein natürlicher Organismus ist, „bleibt gar kein anderer Weg zur Bestimmung des neuen Wesens für die Gemeinschaft, als der Begriff der Unitas ordinis, den der hl. Thomas in der Scholastik heimisch gemacht hat". (ebd. S. 66.) Eine innere Idee, Plangestaltung, Zielstrebigkeit schafft diese Einheit in Vielheit. (Vgl. Schuster, S. 68; Welty, S. 186.)

Weder Schuster als Ethiker noch Welty als Seinsphilosoph können bei diesem Ergebnis stehen bleiben. „Mit Ordnungseinheit wird das formale Sein der Gemeinschaft angegeben, aber es wird ohne weiteres nichts ausgesagt über den Tiefgang des sozialen Lebens... Jede naturwirkliche Beziehung verlangt ein Fundament, das ihr Sein und ihre Seinsstärke bestimmt. Dieses Fundament ist im Grunde viel wichtiger als die Beziehung selbst." Aber es kann kraft eigenen Seinsgehaltes die in der Beziehung liegende Gegenüberstellung und Verbindung nicht vollziehen, sondern nur begründen." (Welty, S. 194—195.) Welty will also die thomistische Lehre von der realen Unterscheidung von Beziehung und Fundament ausnützen, um das soziale Sein scharf formal zu erfassen. Aber Entscheidendes über die Seinsstärke der Gemeinschaft kann nur die Untersuchung des Fundamentes bringen. So werden wir auf die

menschliche Betätigung verwiesen, an deren Anfang der Träger aller Betätigung, die individuelle menschliche Natur, an deren Ende als Ziel aber stets ein bonum und letzten Endes das intendierte ewige Ziel steht. Diesen Gedanken, der unmittelbar von der thomistischen Beziehungslehre gefordert wird, hat Schuster stärker und bedeutsamer aufgenommen als Welty selber. Den Grund dafür finden wir in den Anschauungen über Individualität, Personalität und Sozialanlage, die Welty in dem ersten Abschnitt seines Buches entwickelt.

Den unmittelbaren Seinsgrund der Sozialanlage findet Welty in der Individualität. Diese aber wird entwickelt mit Hilfe der thomistischen Lehre von Materie und Form. Durch die Individualität wird der Einzelne einer bestimmten Artung eingereiht, „den anderen durch die Gemeinsamkeit des spezifisch gleichen Wesens verbunden und mit ihnen auf gemeinsame Tätigkeitsgesetze naturhaft verpflichtet, aber auch durch innere Seinsbesonderung und damit Betätigungseigenart von den anderen unterschieden". (Welty, S. 130.) Damit wird die Individualität aber auch zur sozialen Potenzialität, zum Element der Bestimmbarkeit, des Geformtseins. (ebd. S. 131.) Individualität und Sozialanlage werden also sehr nahe aneinander gerückt. Anders wird demgegenüber das Verhältnis von Personalität und Sozialanlage gesehen. „Personalität heißt ja Selbständigkeit im Sein und Selbstmächtigkeit im Handeln... Die Person ist der Träger aller sozialen Aktivität", (ebd. S. 134) obwohl sie nicht den formalen Grund unserer Einbezogenheit ins soziale gibt. „Als Individuum ist der Mensch dem sozialen Leben und Geschehen ein- und untergeordnet." (ebd. S. 133.) Als Person ist er der Gemeinschaft ontisch übergordnet." (ebd. S. 137.) Das Problem „Einzelmensch und Gemeinschaft" wird damit zurückgeführt auf die Frage „Individualität und Personalität". Soziale Unterlegenheit und Rezeptivität und personale Überlegenheit und Aktivität stehen in der Dualität von Materie und Form einander gegenüber und bedürfen der Einheit in der Unio substantialis, um das Problem zu klären.

Die Sozialanlage des Menschen sehen wir nicht nur aktiv infolge des geistigen Personseins und passiv infolge des Gebundenseins des Geistes in die Materie, sondern der Mensch ist sozial aktiv und passiv veranlagt im Bereiche des materiellen Seins wie auch im Bereiche des Geistes; ja sogar unter der Voraussetzung einer rein geistigen Existenz müssen wir beides, soziale Aktivität und Passivität, anerkennen. Alle Gemeinschaft geschieht hier auf Erden unter den Bedingungen der Leib-Geistes-Natur, aber auch keine ohne Aktivität und Aktuierung der geistigen Persönlichkeit. Die Sozialanlage erstreckt sich von den Bindekräften und der Hilfsbedürftigkeit der leiblich-geistigen Sphäre bis hinauf zur höchsten Fähigkeit des Menschen zum Erkennen und Lieben.

Die Struktur der Sozialanlage scheint uns also mehr auf die Wesenseinheit als auf die Dualität in der Zusammensetzung hinzuweisen. Ähnlich wird auch die Struktur der Individualanlage des Menschen verlaufen. Als Ethiker, den vor allem der Träger des menschlichen Handelns interessiert, sieht Schuster das Verhältnis von Individual- und Sozialanlage etwas anders. Auch er weist darauf hin, daß der Mensch „in tausendfacher Art auf das vielfältige Empfangen und Beschenktwerden

angewiesen ist"; ebenso sieht er das „interessante Gewebe der sozialen Instinkte", die das Objekt der Sozialpsychologie sind, aber die „menschliche Gesellschaft hat ihre tiefste Quelle doch im Geistigen. Als persönlicher, wissender und frei wollender Geist ist der Mensch offen für den andern, für Gottes Wahrheit und Güte, um sie zu verherrlichen und als ewigen Besitz und Erfüllung seines Wesens zu gewinnen — ebenso auch für die anderen Geister". (Schuster, S. 80.) Das eigentlichste und formellste Band, das die Glieder umschlingt und aneinander und an die Ganzheit knüpft, ist für Schuster „das ethische Band einer wahren sozialen Verpflichtung zum gemeinsamen Wertziel". (Schuster, S. 82 f.) Damit sieht er auch das Eigentlichste und Formellste der Sozialanlage in dem Personsein des Menschen und in seiner Fähigkeit zu sittlichem Erkennen und Handeln. Wenn wir also von der Gemeinschaftsbetätigung, die das Fundament der Gemeinschaft selber ist, rückwärts schauen, würden wir nach Schuster in dem Personsein des Menschen den letzten Seinsgrund der Gemeinschaft finden. Von Personsein und personhaften Handeln würde die Gemeinschaft damit auch ihre Seinstiefe und Seinsstärke empfangen. Vorwärts schauend von der sozialen Betätigung aus erscheint die soziale Zielordnung. Schuster mißt der Zielbetrachtung große, ja entscheidende Bedeutung bei. In einem feindurchdachten Kapitel kennzeichnet er die scholastische Gesellschaftslehre als ethische Ziellehre und versucht „jegliche Gemeinschaftsbildung aus der Zielordnung des Menschen abzuleiten". (S. 33.) Nicht also die Wesenszusammensetzung des Menschen ist für Schuster der Ausgangspunkt, um die Sozialanlage zu erkennen, sondern die Natur als einheitliches Prinzip des Handelns. Für die Betrachtung der Gemeinschaft als Ordnungs- oder Beziehungsganzes scheint er damit das Richtigere getroffen zu haben, auch für eine Entwicklung innerhalb der thomistischen Beziehungslehre. Bei der Differenzierung der einzelnen Gemeinschaften wird dann die andere Betrachtungsweise immer noch gute Dienste leisten können. Durch die Betrachtungsweise Schusters ist die Frage nach dem Fundament der Gesellschaft als Beziehungsganzes und damit die Frage nach dem Tiefgang des sozialen Seins gestellt. Schuster entwickelt hier Gemeingut aller Solidaristen, so sehr diese sich auch untereinander unterscheiden mögen. Diese Betrachtungsweise sowie der Realitätscharakter, den die gesamte scholastische Gesellschaftsphilosophie der Zweckursache zuerkennt, sollte auch den Solidarismus vor dem Vorwurf bewahren, als sei das soziale Sein intentionaler Art im Sinne einer reinen Denkwirklichkeit.

Nicht weniger eindringlich hebt Welty die Bedeutung der Zielbetrachtung und damit des Gemeinwohlbegriffes für das Sein der Gemeinschaft hervor. (Welty, S. 201 ff.) Erst aus der Betrachtung des Gemeinschaftszieles gewinnen wir die letzte Wurzel des sozialen Seins. Nach der thomistischen Lehre vervielfältigen sich die Beziehungen mit der Vervielfältigung des Fundamentes. Wer das soziale Sein auf die soziale Betätigung als Fundament zurückführt, muß also noch die Integrierung der vielfältigen, aus den verschiedenen Betätigungen erwachsendenden Beziehungen zu einem Beziehungsganzen erklären. Besondere Bedeutung hat dies für die dauerhaften, vielpersonigen, vor allem die natürlichen Gemeinschaften. Auf die spezifischen Gemeinschaftshandlungen, die

Funktionen in der Gemeinschaft, kann hierbei nicht zurückgegriffen werden, da diese bereits die Gemeinschaft als konstituiert voraussetzen. Die Einheit des sozialen Seins kann nur aus der Einheit des gemeinsamen Zieles gewonnen werden.

Die Entwicklung des Begriffes des Gemeinwohles ist bei Schuster vor allem dadurch charakterisiert, daß er das Gemeinschaftsziel klar und eindeutig einordnet in die von der scholastischen Philosophie gezeichnete Rangordnung der Werte und Ziele. Das Hauptanliegen seiner Schrift, das Prinzip der Subsidiarität, drängt ihn dazu, die innere Stärke des sozialen Seins besonders in dieser Richtung zu untersuchen. Die menschliche Gemeinschaftsbildung im allgemeinen wie auch die Bildung der einzelnen Gemeinschaften wie Familie, Gemeinde, Staat ist nichts anderes als ein Spezialfall in der universaleren Tatsache der gesamten Schöpfungsteleologie. (Schuster, S. 36.)

Wie man infolge der Eigenständigkeit der Person eine, wenn auch inadaequate Unterscheidung machen muß zwischen der Gesamtheit aller Glieder und der Gemeinschaft als Ganzheit, so auch zwischen dem bonum commune als dem Gesamtwohl aller Glieder und dem bonum commune als dem Eigenwohl der Gemeinschaft. Letzteres ist mittelhaft auf das erstere hingeordnet. Schuster schließt sich in diesem entscheidenden Punkte seiner Darlegung bewußt an Cathrein an. (Vgl. Schuster, S. 112, 122 ff.) Er interpretiert damit in Cathreinschem Sinne den Satz des hl. Thomas: bonum commune est melius et divinius bono privato. Auch die Frage nach dem Subsidiaritätsprinzip ist damit im wesentlichen entschieden. Sowohl in der Ordnung der Ziele wie in der Zuständigkeit zum Handeln ist die Gemeinschaft dem Persönlichkeitsziel und der Entfaltung der persönlichen Aktivität nachgeordnet. Schuster führt eine Reihe Kriterien an, um die Richtigkeit seiner Unterscheidung darzutun. Das wichtigste derselben ist, daß der Mensch keiner konkreten natürlichen Gemeinschaft absolut verhaftet ist. Es kann etwa immer der Fall eintreten, daß das Wohl und die Existenz eines konkreten Staates dem Gesamtwohl seiner Bürger geopfert werden muß. Die Überzeugung „es gibt keinen sicheren Weg die Gemeinschaft metaphysisch zu verankern, als diesen teleologischen" (S. 36) geleitet Schuster durch alle Fragen der Sozialmetaphysik und Sozialethik. Das Ziel der Untersuchung legt diesen Weg nahe. Allein die Gefahr einer überbetont personalistischen Sozialethik und Wertlehre dürfte stärker auf eine Berücksichtigung des Begriffes Natura drängen. Die Reihe Natura, Handeln, Zielsetzung ist wohl nicht metaphysisch voll entwickelt, wenn für den ersten der drei Begriffe nur „Kräfte" und Instinkte geltend gemacht werden.

Welty versucht der Fragestellung tiefer nachzugehen. Seine Entwicklung der Personalanlage des Menschen hat bereits darauf hingedeutet. An dieser Stelle interessiert nur, wie Welty seine Auffassung in die so notwendige Zielmetaphysik einordnet. Die Frage nach dem Ziel ist ein Teil der Seinserkenntnis selber. Also auch in dem Falle des sozialen Seins ist diese Frage zu stellen. „Die Seinsphilosophie hält es für unmöglich, die Idee der menschlichen Gemeinschaft zu verstehen und zu entwickeln, ohne den Gedanken des Zieles und der Zielstrebigkeit unmittelbar ins Zentrum des Denkens zu rücken." (Welty, S. 210.) Es

handelt sich für Welty nicht in erster Linie um die Rangordnung der Ziele und die Einordnung des sozialen Seins in die Stufenordnung des Seienden, sondern um die innere Entwicklung eines Teilgebietes des Seienden selber. Infolgedessen führt er auch das letzte Ziel der menschlichen Persönlichkeit nicht so entscheidend in die Gemeinwohlbetrachtung ein, wie Schuster dies erreicht hat durch das Hervorheben des finis cui gegenüber dem finis qui. Die Untersuchung entbehrt hier der letzten gedanklichen Klarheit.

„Das Gemeinwohl wendet sich ursprünglich und unmittelbar an die Gemeinschaft als solche... Die Gemeinschaft ist sich selber Ziel. Die Selbstzugewandtheit schließt die Hinkehr zu den vergemeinschaften Menschen ein... Alle Gemeinschaft hat eine Sendung an ihre Glieder. Unter diesem Betracht wird das Gemeinwohl zu gemeinsamen Gut der verbundenen Einzelmenschen, gleichsam zu deren Eigentum und Besitz." (S. 214 f.) „Das Gemeinwohl ist das Ordnungsganze der Privatgüter... die Ganzheit der realverbundenen und realgegliederten Privatgüter". (S. 238.) „Selten weist ein Gemeinwohl durchgängige Einheitlichkeit auf; meist zeigt es inhaltliche Vielgestaltigkeit, Schichtung, Gliederung. Es ist eine Gesamtheit von Gütern, Tätigkeiten, Bedingungen u. a. m. Alles was die Gemeinschaft angeht, gehört zu diesem Gut: dem Gemeingut." (S. 216.) „Jede Gemeinschaft ist dem Gesamtziel menschlicher Vergemeinschaftung verpflichtet; sie muß irgendwie zur Vervollkommnung ihrer Glieder beitragen." (S. 221.) „Das Ziel der Gemeinschaft ist die vollgute menschliche Person; die volle Entwicklung der Person zu den verborgenen sittlichen Tiefen des Menschentums." (S. 222.)

Mehrfach wird Welty auf den Weg gewiesen, diese verschiedenen Gedanken über das Gemeinwohl von einem festen Standpunkt zu ordnen. Der Mensch ist der Träger der Gemeinschaftsbeziehung. Ihm allein kommt substantial-personales Sein zu. Die Seinsfülle und Seinsstärke der Substanz und Person übertrifft die „Seinsschwäche und Seinsleere des Akzidenz der Beziehung." (S. 264.) Von Gott stammt das personale Sein. Es selbst gehört ihm und alles daraus fließende Handeln. Die Konsequenzen, die sich daraus für die Ziel- und Wertlehre ergeben, scheinen klar. Allein oft angeführte Gedanken des hl. Thomas, denen Welty folgende Formulierung gibt, scheinen dem entgegenzustehen. 1. „Das Gemeinwohl ist größer und besser und göttlicher als das Sondergut des Einzelnen." 2. „Das Privatwohl ist zielhaft auf das Gemeinwohl hingeordnet wie das Unvollkommene auf das Vollkommene." 3. „Das Gemeinwohl verdient den Vorzug vor dem Privatwohl; daher muß letzteres eingesetzt und geopfert werden, um ersteres zu verwirklichen und zu bewahren." (S. 251.) Die Unterscheidung, die Schuster zum Verständnis solcher Sätze anführt, wurden dargelegt. Welty stellt dazu zwei Grundsätze auf. „Das Verhältnis des Privatwohls zum Gemeinwohl trägt den Charakter zielhafter Bezogenheit, nicht seinshafter Unterlegenheit." (S. 258.) Aber im letzten metaphysischen Sinne müssen Sein und Ziel sich entsprechen. Also wo eine Überlegenheit in der Seinsordnung ist, muß auch eine solche in der Zielordnung sein. Zielhafte Überlegenheit des Gemeinwohls über das Privatwohl würde notwendig die Gemeinschaft als Träger der Person voraussetzen und die Lehre von der Gemeinschaft

als Beziehungseinheit umstoßen. Die von Welty zum Beleg angeführte Stelle des hl. Thomas enthält das Axiom nicht, sondern lediglich den zu interpretierenden Satz „bonum totius est finis cuiuslibet partium". (S. 426, n. 183.)

Mit E. Kurz weist Welty auf den Satz des hl. Thomas hin: „Das Gemeinwohl geht dem Privatwohl voran, wenn beides in der gleichen Gattung genommen wird." Ebenfalls mit E. Kurz deutet er den einschränkenden Zusatz auf das Verhältnis von Natur und Übernatur. (Welty, S. 271.) Allein das Privatwohl (besser: Individual-, Personalziel) empfängt seine Überlegenheit im letzten metaphysischen Sinne nicht erst aus der Erhebung in die Übernatur, sondern schon aus der inneren Seinsstärke der Persönlichkeit, mit der schon in der natürlichen Ordnung ein ewiges Ziel verbunden wäre. Noch weniger könnte man den Begriff des Übernatürlichen mit „Diesseitig" und „Jenseitig" gleichsetzen, um so den thomistischen Satz zu interpretieren. Das Verhältnis von Natur und Übernatur im sozialen Sein ist zu schwierig, als daß es durch so einfache Unterscheidungen könnte dargelegt werden. Die Bestimmung der inneren Stärke des sozialen Seins macht also eine klare Stufenordnung des Seienden und der Ziele und damit eine ausgeprägte Bonumlehre notwendig. Schuster stellt die sittliche Vervollkommnung der geistigen Persönlichkeit und die Gloria Dei durch die freie sittliche Tat in den Mittelpunkt seiner Arbeit. Bei Welty fehlt dies nicht. Aber seine Lehre über Individualität und Personalität und über Gemeinwohl und Privatwohl führt ihn oft zu Wendungen, die das Gute schlechthin in die Sachvervollkommnung legen. Beide Arbeiten bekommen ihre letzte unterscheidende Note aus der Interpretation des scholastischen Axioms: Ens et bonum convertuntur.

Einen Schritt weiter in der Fragestellung führt die Arbeit Höffners über die soziale Gerechtigkeit. Schon die beiden bisher vorgelegten Verdeutschungen des Begriffes Gemeinwohlgerechtigkeit und Gemeinschaftsgerechtigkeit weisen darauf hin, daß das Wesen derselben nicht unabhängig von dem Wesen und Ziel der Gemeinschaft bestimmt werden kann. Die Übersetzungen sollen ja nicht nur verdeutschen, sondern auch mit dazu beitragen, einen in affektgeladener, oft schwüler Umgebung entstandenen Begriff in die Sphäre der sozialethischen und moraltheologischen Wissenschaft zu erheben und auf diesem Umwege zu läutern und für eine christliche Gesellschaftsordnung fruchtbar zu machen. Geht es Welty um das reine Sein der Gesellschaft, Schuster dagegen um die ethische Ordnung, so führt uns die Arbeit Höffners von dort in die moraltheologische Betrachtung der Tugendlehre.

Wenn auch die Tugend als Prinzip des menschlichen Handelns begrifflich bestimmt wird durch ihre Tätigkeit und diese durch das ihr zugehörige Objekt, so ist doch die Auffassung von der sozialen Gerechtigkeit in der Moraltheologie noch von anderen Gesichtspunkten bestimmt als in der Rechts- und Sozialphilosophie. Diese hat vielfach versucht, durch den Begriff der sozialen Gerechtigkeit sich wieder ein einheitliches Rechts- und Ordnungsprinzip zu schaffen, um so im Sinne der katholischen Tradition zu einer Ganzheitslehre zu kommen; sei es, daß man die naturrechtlichen Grundlinien der Gesellschaftsordnung durch die soziale Ge-

rechtigkeit bestimmt sein ließ, sei es, daß man das Recht der gesellschaftlichen Gruppen oder auch die gesellschaftliche Existenz des Einzelnen durch dieselbe sichern wollte, sei es, daß man die Statik des Rechtsbegriffes durch den neuen Begriff mit der Dynamik des Gesellschaftslebens in Verbindung bringen wollte. Vielleicht ist der Unterschied in der Betrachtungsweise in den bisherigen Diskussionen über die soziale Gerechtigkeit nicht genügend beachtet worden.

H. stellt zunächst die wichtigsten Auffassungen über die soziale Gerechtigkeit zusammen. Dann geht er in einer gründlichen historischen Untersuchung dem Begriff der legalen Gerechtigkeit nach, angefangen von Albert dem Großen und Thomas von Aquin bis zur Neuzeit. In einem systematischen Teil begründet er dann seine eigene Auffassung. Als Leitlinie dienen ihm dabei sozusagen die beiden Sätze, daß diese Tugend sich nicht auf einen Einzelnen als ihr Objekt beziehen kann, sondern nur auf eine Gemeinschaft, und daß der sozialen Gerechtigkeit ein Recht im strengen Sinne entsprechen muß.

Wenn wir vom Recht im strengen Sinne sprechen, sind wir gewohnt, darunter das subjektive Recht zu verstehen, d. h. Rechtsforderung und Rechtsverpflichtung. Die Verpflichtung der Einzelnen zueinander scheidet aus der Untersuchung über die soziale Gerechtigkeit von vornherein aus. Unter den Bindungen an die Gemeinschaft trägt aber allein die Bindung an das Wohl der staatlichen Gemeinschaft streng rechtlichen Charakter. Bei den anderen Gemeinschaften treten andere Bindungen ein, z. B. die der Pietät. Die Pflichten gegenüber dem bonum commune der staatlichen Gemeinschaft sind also der Gegenstand der neuen Tugenden der sozialen Gerechtigkeit. Damit ist diese identisch mit der alten Tugend der legalen Gerechtigkeit, die H. mit dem hl. Thomas als besondere Tugend unterscheidet von der iustitia in communi. In der gegenwärtigen übernatürlichen Ordnung ist also „die soziale Gerechtigkeit .. jene besondere übernatürliche Tugend, d. h. jener besondere innere übernatürliche habitus, kraft dessen wir in verdienstlicher Weise die rechtlichen Forderungen der staatlichen Gemeinschaft erfüllen". (S. 81.)

Dem Staate ist durch diese Lehre von der legalen und sozialen Gerechtigkeit ein schweres Übergewicht über alle natürlichen Gemeinschaften verliehen. Dasselbe hängt eben mit seiner Eigenschaft als societas perfecta zusammen. Die katholische Sozialphilosophie und Moraltheologie kann dies ohne Bedenken tun, da sie den Staat selbst ganz und gar in der objektiven Seins- und Naturrechtsordnung verankert. Die Untersuchung über die soziale Gerechtigkeit bringt aber damit nicht nur einen Beitrag zur Tugendlehre und zur Rechtsphilosophie, sondern auch zum Begriff der Gemeinschaft selber, indem die Bindung des Einzelnen an die Gemeinschaft wenigstens im Falle des Staates klargestellt wird.

Fortschritt in der Heranbildung des einheimischen Klerus

Hauptpflicht der katholischen Weltmission bleibt die Heranbildung eines guten einheimischen Klerus. Viel ist schon geschaffen, aber noch lange nicht alles. Wir zählen heute in den Missionsgebieten 82 g r o ß e

Seminare. In ihnen bereiten sich rund 4000 junge Leute auf die Priesterweihe vor.

Auf die einzelnen Erdteile verteilt sich die Zahl der einheimischen Priester folgendermaßen:

Indien hat heute rund 2600 einheimische Priester; 3 Erzbistümer und 8 Bistümer werden ganz von einheimischen Bischöfen und Priestern betreut. Langsam bilden sich auch einheimische Orden und Genossenschaften. 18 große und 40 kleine Seminare dienen dem Priesternachwuchs. Unter ihnen ist vor allem zu erwähnen das größte, das in Alweye neu errichtete Seminar, das rund 300 Theologiestudierende zählt. In Indien wird sich das Wort Leos XIII., das er bei der Begründung des Zentralseminars in Kandy auf einer Gedenkmünze prägen ließ, hoffentlich bald erfüllen, „Deine Söhne, o Indien, werden dir das Heil bringen."

Hinterindien, das mit seinem starken eingeborenen Klerus sich eines herrlichen Aufblühens erfreut, zählt auch bereits zwei eingeborene Bischöfe. Auch hier ist der Nachwuchs gut. Im letzten Jahre mußten in einem Zentralseminare eine Reihe von Kandidaten zurückgestellt werden wegen zu großen Andranges.

Auch in China geht die Weiterentwicklung der eingeborenen Kirche gut vorwärts. Wenn man bedenkt, daß wir vor stark 10 Jahren noch keinen eingeborenen Bischof hatten, heute aber schon 23 Gebiete dem einheimischen Klerus anvertraut sind, so darf man um die Zukunft der chinesischen Missionskirche vollständig beruhigt sein. Wir zählen dort rund 1734 eingeborene Priester und in den 26 großen und 92 kleinen Seminarien rund 4950 Priesteramtskandidaten.

Auch in Korea kann man ein Aufblühen feststellen. Ganz Korea zählt heute 96 einheimische Priester, drei große Seminare mit 54 Studierenden und drei kleine mit 175 Kandidaten. Auch das den deutschen Benediktinern anvertraute Missionsgebiet von Wonsan unter ihrem Bischof Sauer wird in einigen Jahren seine ersten einheimischen Priester haben.

In Japan geht es entsprechend der ganzen Lage nur langsam vorwärts. Gerade hier muß sich die Frucht des Missionsgebetes im besonderen Maße zeigen. Die Gesamtzahl der eingeborenen Priester beträgt 82 und das alte Vikariat Nagasaki wird von dem eingeborenen Bischof Janarius Hayasaka geleitet.

Auch in der Südsee merkt man überall blühende Anfänge des eingeborenen Klerus, besonders in dem von den Steyler Patres geleiteten Seminar auf den Sundainseln, das 75 Studierende zählt.

Geradezu wunderbar ist das Aufblühen in Afrika. Vor 50 Jahren war so gut wie nichts dort, und heute zählt es 29 große Seminarien mit rund 800 Theologiestudierenden, und 80 kleinen mit ungefähr 3100 jungen Leuten. Schon über 300 eingeborene Priester sind in der Seelsorge tätig, vor allem in den Gebieten der Weißen Väter in Ostafrika und im Kongo, in Abessinien bei den Kapuzinern und Lazaristen und bei den Jesuiten auf Madagaskar.

Das eine Vikariat in Uganda zählt allein 55 schwarze Priester. Auch im ehemaligen Deutsch-Kamerun wurden im letzten Jahre in den Vikariaten Duala und Yaunde die ersten acht schwarzen Priester geweiht.

Die deutschen Pallotiner, die Priester vom hl. Herzen Jesu und die Väter vom Hl. Geist dürfen mit Stolz und Freude auf ihr ehemaliges Missionsgebiet hinschauen.

Der Schwarze weiß den Wert und die Würde des eingeborenen Priesters zu schätzen. Die Weihe- und Primiztage sind Feiertage für ganze Vikariate. Eine Schulklasse machte den Weg von 200 Kilometern, um einer solchen Feier beiwohnen zu können.

Wir Priester wollen darum immer mehr mitwirken am Wachstum der einheimischen Missionskirche durch Gebet und Almosen, vor allem durch tatkräftige Unterstützung des Päpstlichen Werkes vom hl. Petrus (Konto Amt Köln 64776).

BÜCHERBESPRECHUNGEN

DOGMATIK

S. **Thomae** Aquinatis, **Scriptum super sententiis** magistri Petri Lombardi tom. 3. recognovit atque iterum edidit P. M. Fabianus Moos O. P. Lethielleux, Paris 1933. XIV u. 1357 S. 80 frs.

Die nur langsam voranschreitende editio Leonina der Werke des hl. Thomas hat bis jetzt nur Aristoteleskommentare, die Summa theol. und die drei ersten Bücher der Summa contra Gentiles in stets wachsender Vervollkommnung uns geschenkt. Unter diesen Umständen ist die vorliegende Edition des 3. Buchs des Sentenzenkommentars, die P. Moos besorgt hat, besonders zu begrüßen. Für dieses Buch, das die Christologie und die Moraltheologie in der Form enthält, wie sie Thomas als junger Dozent dargestellt hat, sind eine Reihe von Handschriften herangezogen worden, um so wenigstens vorläufig einen brauchbaren und zuverlässigen Text zu bieten. Auch sind die zahlreichen Väterzitate nach dem Druck von Migne verifiziert worden, wenngleich es wünschenswert gewesen wäre, die neuesten Editionen zu benützen. Bei den Aristoteleszitaten ist der Fundort nach der besten Ausgabe, der von Bekker, vermerkt worden. Der Text der Sentenzen selbst wurde der Edition der Franziskaner von Quaracchi nachgedruckt. Jeder, der sich mit der Theologie des hl. Thomas beschäftigt, wird dem Verfasser für seine mühevolle Arbeit Dank wissen, die uns die beste Ausgabe des Sentenzenkommentars des hl. Thomas dargeboten hat.

Hallfell M., Wende zu Christus, II. Bd. **In der Gotteskindschaft.** XII u. 288 S., kt. 2,20 RM. Paulinus-Druckerei Trier, 1936.

Das Werk „Wende zu Christus" will helfen, unser Denken als Grundlage des religiös-sittlichen Lebens wieder zu verchristlichen. Darum ist die Person des menschgewordenen Wortes in den Mittelpunkt gestellt. Der 1. Band „Christi wegen" weist die alles Geschöpfliche durchziehende Hinordnung auf Christus als Finalursache auf. Der jetzt vorliegende 2. Band mit dem Untertitel „In der Gotteskindschaft" betrachtet die zweite Person der Gottheit als die vorbildliche Ursache für alles Geschaffene. In dem Titel primogenitus omnis creaturae findet P. Hallfell das Prinzip für die Anordnung der Teile. Eine großartige Zusammenschau umfaßt einheitlich alles Geschehen, von der ewigen Geburt des Gottessohnes über die Inkarnation bis zum Werden der körperlichen Dinge, als Wende Gottes zu seinem Sohne in Zeit und Ewigkeit. — Dieser Wende Gottes zu der Person des Wortes als Vorbildursache muß die Heimkehr des Menschen zu Christus als seinem Ideal

entsprechen. Unsere Wende zu Christus vollzieht sich in Familieneinheit und Gemeinschaftsleben mit Gott, in Nachahmung der Kindestugenden Christi durch Glauben und Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes. — Die tiefen Gedanken des Verfassers gründen sich philosophisch auf jene Verschmelzung neuplatonischer und aristotelischer Metaphysik, wie sie Thomas von Aquin so genial gestaltet hat. Die theologische Grundlage ist die Verbindung der theologia mit der oikonomia, so daß trinitarische und christologische Wahrheiten, Aussagen über die Schöpfung und über das Gnadenleben in seltener Geschlossenheit zusammengehalten werden (vgl. S. 69, 130, 140). Kritisch sei auf folgende Punkte hingewiesen: die Kausalreihen S. 111, die angebliche Bestätigung einer Synode von Toledo S. 154, die Theorie einer zweifachen Gottessohnschaft in Christus S. 180 und die Übersetzungen von Gal. 3, 28 und Phil. 2, 7 (S. 211 u. 222). — Das Buch ist durch seine ruhige Klarheit, edle Sprache und entschiedene Sachlichkeit geeignet, einem entchristlichten Denken die Wende zu Christus wiederzugeben. Es weckt Begeisterung für die Schönheit unserer christlichen Weltanschauung. Die christliche Verkündigung kann reiche Früchte daraus ernten. In welcher Weise das geschehen kann, zeigt P. Hallfell selbst durch einige Predigtskizzen am Schluß. So kann das von echter Wissenschaft zeugende Werk angelegentlich empfohlen werden für die christliche Gestaltung des Denkens.

Heuser Adolf, Die Erlösergestalt in der belletristischen Literatur seit 1890 als Deuterin der Zeit. (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie. Hrsg. von Rademacher und Söhngen, III). 197 S. 6,20 RM. Hanstein, Bonn 1936.

Es ist für den Theologen und Philosophen anregend, zu beobachten, wie die Geisteskämpfe einer Zeit ihre Wellen bis in die Bereiche der schönen Künste schlagen. Handelt es sich dabei um unsere Zeit, dann wissen wir, daß der Mensch der Gegenwart sich uns erschließt, wenn wir seine Dichtung erforschen, aus der der Schrei nach Erlösung uns so häufig entgegentönt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die fein geschriebene Studie Heusers eine willkommene Gabe. Eine gewaltige Fülle des Stoffes hat der Verfasser gründlich durchgearbeitet. Er breitet sie aber nicht in aufzählender zeitlicher Reihenfolge vor uns aus, weil die Auseinandersetzung der belletristischen Literatur mit den Zeitströmungen nicht in einem zeitlichen Nacheinander geschieht. Es war auch nicht angebracht, eine Zweiteilung vorzunehmen und die Literatur einer christgläubigen Haltung der im christlichen Sinne ungläubigen gegenüberzustellen. Erst recht konnte eine aus der christlichen Lehre von der Erlösung gewonnene Einteilung dem nichtchristlichen Denken nicht gerecht werden. Deshalb hat H. die Zeitspanne von 1890 bis zur unmittelbaren Gegenwart als eine Einheit genommen, die das Eigentümliche einer Zeitenwende an sich trägt, in der vier große Strömungen miteinander ringen. Die erste möchte das Erlösungsdenken vereinfachen, indem Unterschiedliches, wie Vernunft und Glaube, Glaubensakt und -gegenstand, Religion und Sittlichkeit usw. zusammengeworfen werden. In ihr spiegelt sich noch in hohem Maße die individualistische Geisteshaltung des 19. Jahrhunderts wider. Eine andere Strömung zeigt in ihrem Erlöserbild die Wende vom Individualismus zum Kollektivismus, wobei aber bald die Gottbestimmtheit, bald der Universalismus, bald der Verantwortungscharakter und bald der Jenseitscharakter der hergebrachten christlichen Erlösungsauffassung mehr oder weniger offen preisgegeben wird. In einer dritten Richtung möchte H. das Ringen um ein übernatürliches Erlöserbild gewahren. Der Durchbruch zur Übernatur erfolge sowohl innerhalb (Sienkiewicz, v. Handel-Mazetti, v. Krane, v. Le Fort) wie außerhalb (Strindberg, Wiechert) der katholischen Literatur. Das 4. Kapitel bei H. will größte Gegensätze unter einer Einheit zusammenfassen, indem es handelt von dem Erlöserbild im Kampfe des Christentums um seine abendländische Existenz. Da hören wir

auf der einen Seite den Vorwurf der Ohnmacht gegen das Christentum. Dem steht auf der andern Seite eine apokalyptische Stimmung im katholischen Lager (Benson, Solowjow, Flam) gegenüber. Daneben verkünden andere wie Blunck und Kolbenheyer einen neuen arteigenen „Glauben", der sich von dem relativ gesehenen Christentum losgelöst hat und eine erschreckende Dürftigkeit verrät. Im Schlußwort betont H. die Häufigkeit, mit der in der schönen Literatur vom Erlöser die Rede ist, ohne daß dadurch ein künstlerischer Hochstand bei vielen erreicht wurde. In Weinrichs Christ-Königs-Spiel sieht er den Ausdruck einer neuen Art, die Erlösergestalt in die Dichtung einzubeziehen. H. ist optimistisch genug, um nach der Literatur der Verfallszeit eine neue Blüte, die Literatur der „Wir-zeit", zu erwarten, in der auch die christliche Erlösungslehre ihren gestaltenden Einfluß haben wird. Der Wert des Buches für den Theologen besteht nicht zuletzt darin, daß es einen Gesamtblick auf die jetzigen Auffassungen über Erlösung und Erlöser außerhalb der eigentlichen Wissenschaft bietet.

Adler Marianus, **Christus der Weg zum Vater.** 83 S. Rauch, Innsbruck 1936.

Im Anschluß an das Vaterunser will das Buch sein Thema behandeln. Leider weiß der Verfasser nicht einmal, daß Christus stets nur von seinem Vater, nie mit uns gemeinsam von unserm Vater gesprochen und demgemäß auch gebetet hat. Wenn man, wie das heute mehrfach geschieht, von unserer Geburt aus der jungfräulichen Gottesmutter spricht, so erhebt sich die Frage nach der Einzigartigkeit unserer Geburt aus Gott im Akt der Rechtfertigung. Anderes sei übergangen. Um nur noch die Darstellungsweise zu kennzeichnen, sei folgender Passus zitiert: „Wie gerne ruht das Herzlein des kleinen Gottkönigs in dieser goldenen Wiege! Hier ruht sich's so wohl!" (S. 38.)

S. Jean Eudes, Oeuvres choisies VII. **Le coeur admirable de la très sacrée mère de Dieu.** 639 S. 25 frs. Lethielleux, Paris 1935.

Es handelt sich um eine gekürzte Ausgabe des sehr breit angelegten, in zwölf Bücher eingeteilten letzten mariologischen Werkes des Heiligen, das erst nach seinem Tode gedruckt wurde. In Kleindruck hat der Bearbeiter Ch. Lebrun wertvolle Anmerkungen beigegeben.

Monsabré O. P., **La vierge Marie.** Principaux extraits de ses oeuvres rassemblés par J. Chapeau. VIII u. 220 S. 12 frs. Lethielleux, Paris 1934.

Eine Zusammenstellung marianischer Gedanken aus verschiedenen Werken des gefeierten Kanzelredners von Notre-Dame. Der ohne nähere Quellenangabe vorgelegte Stoff ist in drei Bücher eingeordnet, die über die Größe Mariens, das Gebet zu Maria und die Verehrung Mariens handeln. Für Predigten im Maimonat sind am Schluß 31 Themen angegeben, entsprechend dem Inhalt des Werkes. Die Gedankenführung ist die des letzten Jahrhunderts. Geschmacklos ist das letzte Kapitel über Marie honneur de la nation française.

Mugnier Francis, **La compassion de Marie.** VI u. 201 S. 15 frs. Lethielleux, Paris 1935.

Der Verfasser, Professor am Seminar in Annecy, bringt im ersten Teil eine Art dogmatischen Traktats über das Leiden Mariä. Der Sicherheitsgrad der Aufstellungen ist weithin der von opiniones theologicae. Dabei erhebt sich die Frage, ob eine solche Grundlage für die Frömmigkeit der Gläubigen von heute eine genügende Tragfähigkeit aufweist. Der zweite Teil beginnt mit einem knappen historischen Überblick über die Andacht zu den sieben Schmerzen Mariä und behandelt diese dann einzeln.

Scheeben (Feckes), Die bräutliche Gottesmutter. Aus dem Handbuch der Dogmatik (Scheebens) herausgehoben und für weitere Kreise bearbeitet von Carl Feckes. XII u. 202 S. Kart. 3,40; Leinbd. 4,00 RM. Herder, Freiburg 1936.

Carl Feckes hat sich mit dieser Ausgabe, über deren Grundsätze er im Vorwort Rechenschaft ablegt, ein großes Verdienst erworben. In dieser Form werden die tiefen Gedanken Scheebens, dessen Verdienst vor allem die innige Verknüpfung von Mariologie und Ekklesiologie ist, für viele, denen die Zeit zum Studium der großen Dogmatik mangelt, erreichbar gemacht. Der kritische Leser wird auch zu beurteilen wissen, was nur probabel und was theologisch sicher ist, da die Ausgabe keinerlei Angaben darüber macht.

Trier. Backes.

ASZETIK

E. Raitz von Frentz, S. J.: Selbstverleugnung. Eine aszetische Monographie. 333 S. 1936. Verlag Benziger, Köln. Kart. 4,85; geb. 5,85 RM.

In sechs Abschnitten bietet der Verfasser eine gründliche, theologisch-sichere und reichhaltige Lehre von der Selbstverleugnung. Es werden behandelt die Selbstverleugnung im allgemeinen, die Demut, die innere Buße, Geduld und Sanftmut, heldenhafte Selbstverleugnung. Für aszetische Selbstbildung und für Ausarbeitung von Vorträgen und Konferenzen, für Beichtväter und Seelenführer ist die Monographie sehr wertvoll. Das Namenverzeichnis gibt einen Einblick in den wissenschaftlichen Fleiß, den der Verfasser auf sein Werk verwandt hat.

Wendelin Meyer O. F. M.: Katechismus der Ordensfrau. Standeskatechismus. 417 S. 1935. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer.

Die Ordensfrauen müssen nach kirchlicher Anordnung regelmäßigen katechetischen Unterricht haben. Diese Vorschrift hat ihre gewichtigen Gründe. Man darf dem Verfasser dankbar sein, daß er seine reichen Erfahrungen in seinem Werke den Priestern, welche zu diesem katechetischen Unterricht verpflichtet sind, zur Verfügung stellt. Es ist in so angenehmer leichter Verständlichkeit geschrieben, daß die Oberinnen, denen kein Katechet zur Verfügung steht, das Buch vorlesen lassen können; es ist auch ein praktisches Geschenk für Schwestern auf Einzelposten.

Josef Lucas, Pallottiner: Die dreimal wunderbare Mutter. 334 S. 1935. I. Bd. Pallottiner-Verlag, Limburg. Geb. 4,50 RM.

Mit warmer Liebe und großer Begeisterung ist der Verfasser der Eingebung gefolgt, der gebenedeiten Gottesmutter ein Denkmal der Verehrung zu setzen. Er behandelt in diesem ersten der zwei beabsichtigten Bände die eine Hälfte der Lauretanischen Litanei. Da im Laufe eines jeden Jahres viele Muttergottes-Vorträge gehalten werden müssen, werden Seelsorger, Leiter von Vereinen und Kongregationen froh sein, neues Material für ihre Vorträge zu erhalten. Hoffentlich wird auch der andere Band recht bald erscheinen.

Dr. H. E. Hengstenberg: Christliche Askese. 243 S. 1936. Verlag Pustet, Regensburg. Kart. 4,70; geb. 5,80 RM.

Das Buch ist nicht etwa ein Lehrbuch der Askese; es ist eine streng wissenschaftliche Abhandlung, die sich die Aufgabe stellt, der christlichen Askese im modernen Lebensraum wieder eine Existenz zu sichern. Der Verfasser will für den Aufbau dieser christlichen Askese auf die Theologie verzichten; das ist aber wohl ein großer Fehler, denn christliche Askese ohne Theologie, nur bezogen auf Phänomenologie, ist nicht denkbar. Tatsächlich muß der Verfasser doch auf manche theologische Begriffe zurückgreifen; dieselben werden zum Teil großen Widerspruch erfahren. Neben viel Gutem und Praktischem, das Beifall finden